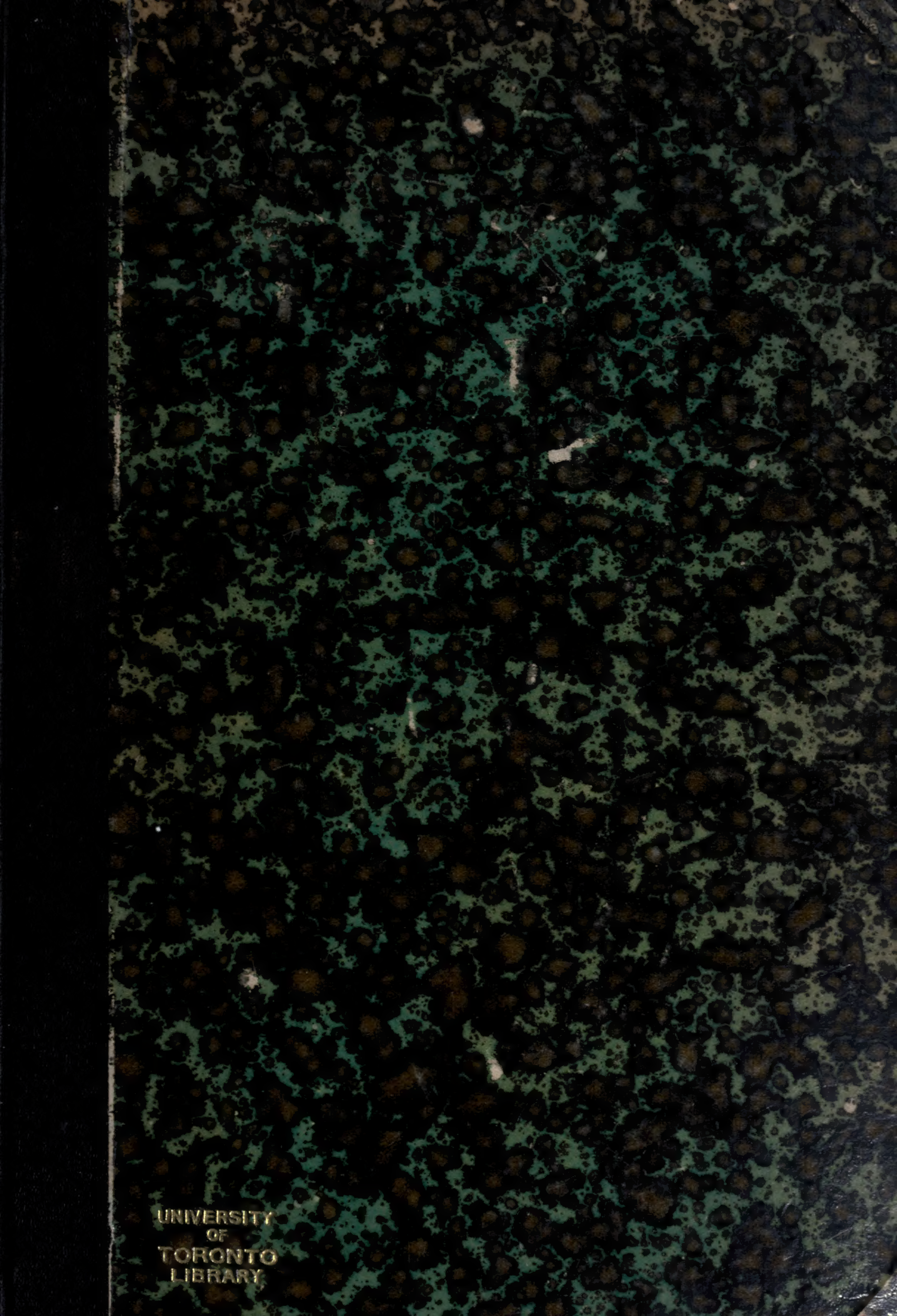
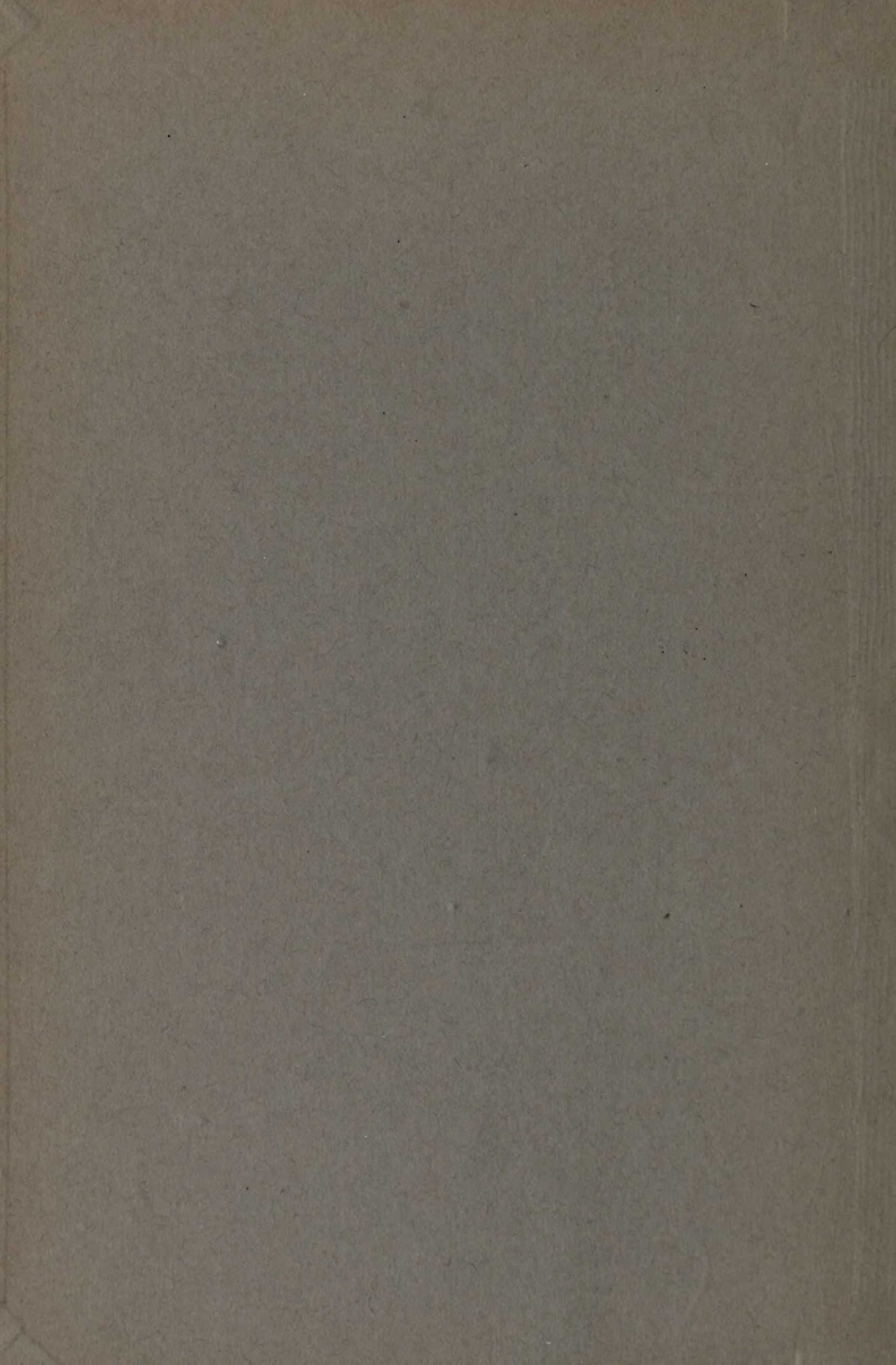
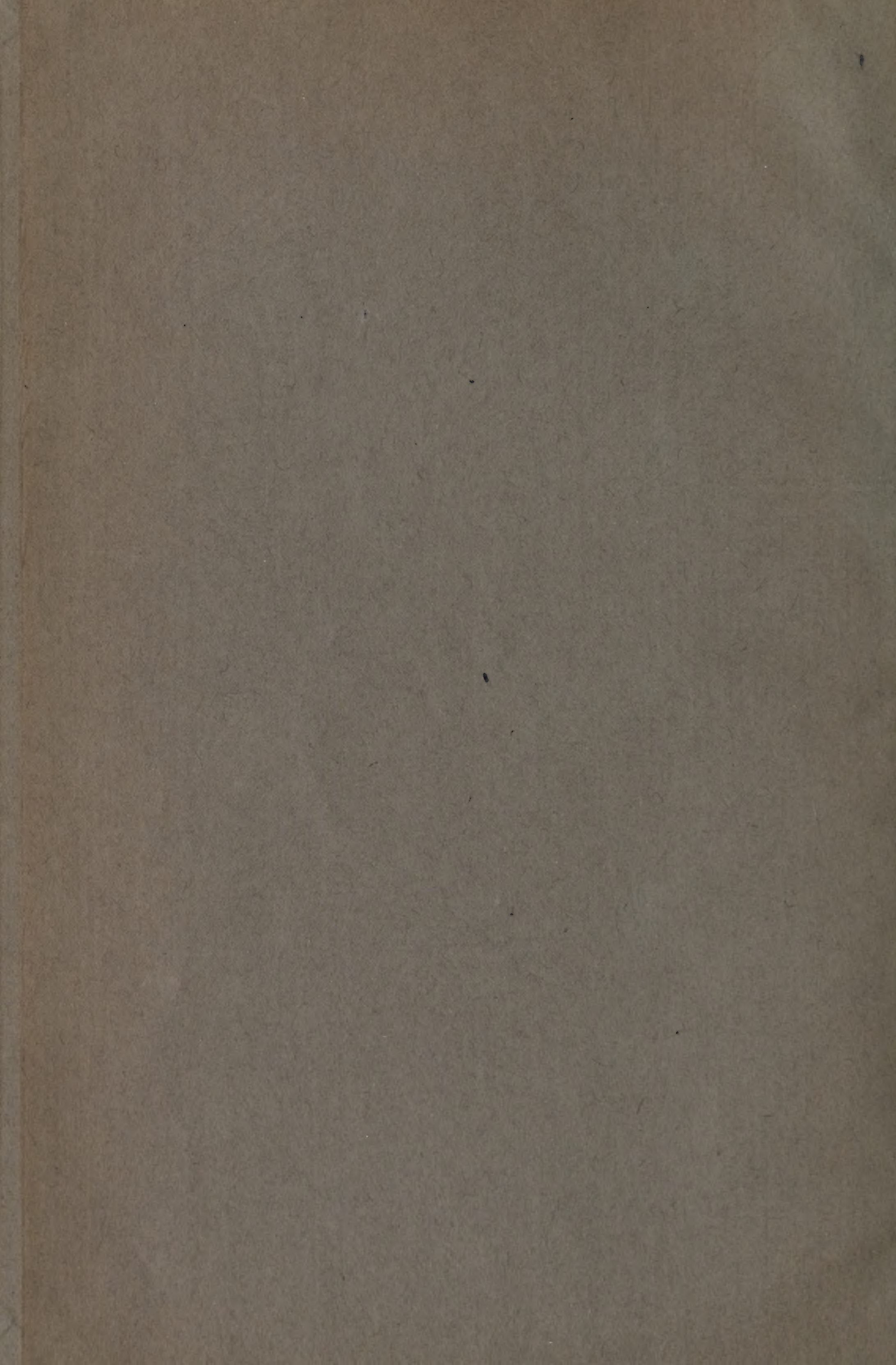
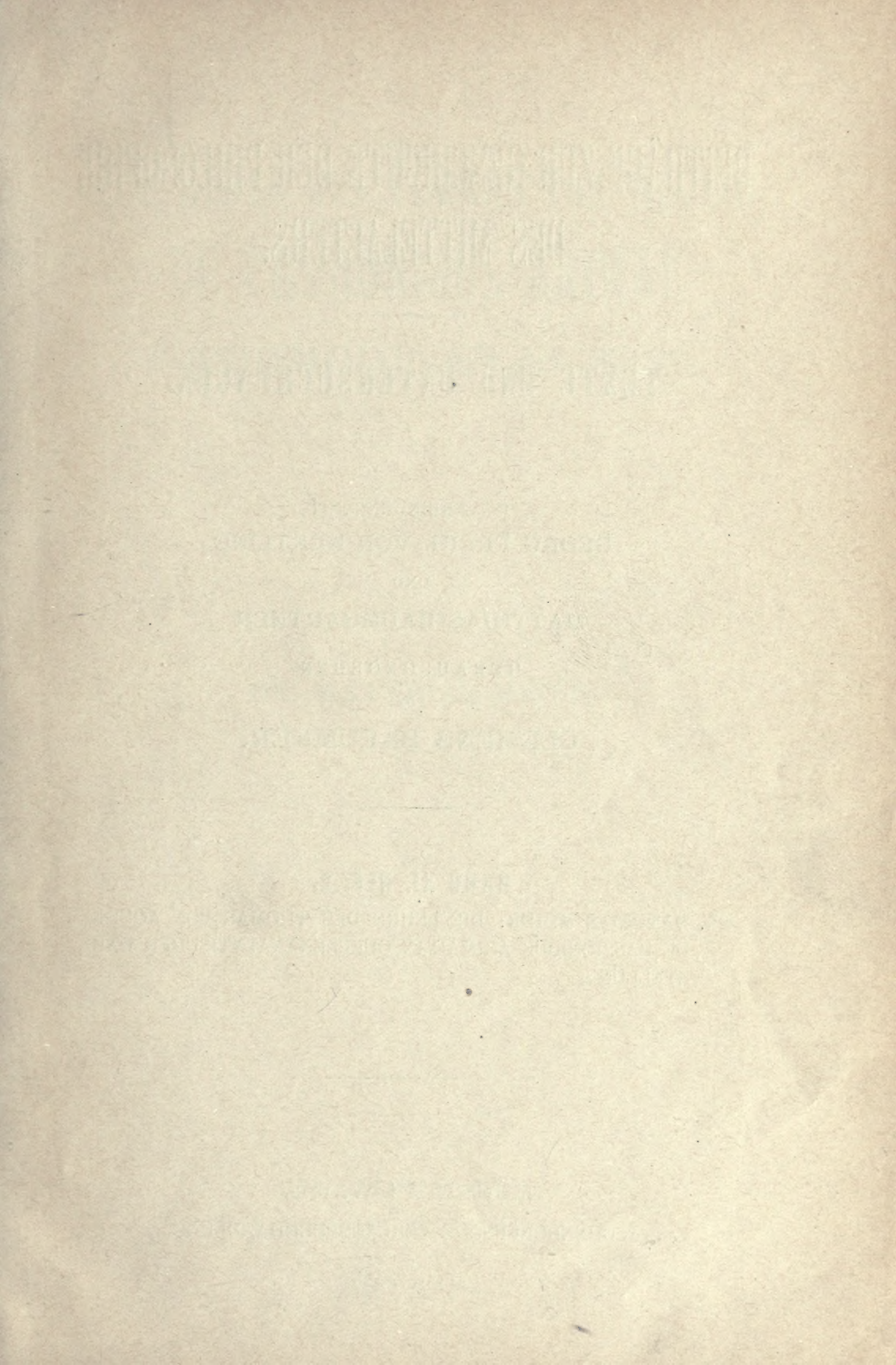

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY









BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG FREIH. VON HERTLING

UND

MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN

VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XI. HEFT 2.

DR. MATTHIAS MEIER: DIE LEHRE DES THOMAS VON AQUINO DE PASSIONIBUS ANIMAE IN QUELLENANALYTISCHER DARSTELLUNG.

MÜNSTER i. W. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae

in quellenanalytischer Darstellung.

von

Dr. Matthias Meier.

Münster i. W. 1912.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.



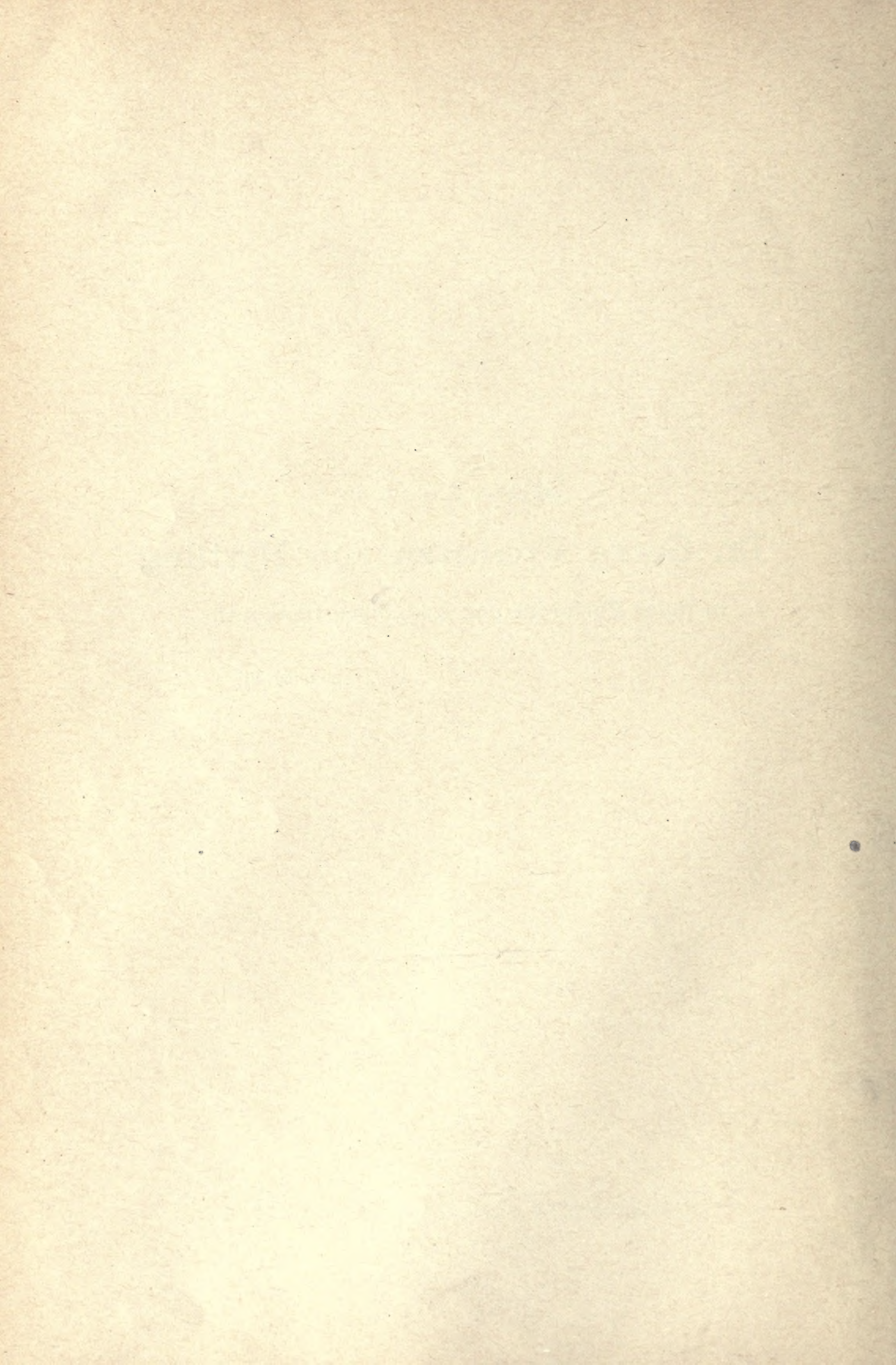
DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Seiner Excellenz

Dr. Georg Freiherrn von Hertling

in tiefer Ehrfurcht und schuldiger Dankbarkeit

zugeeignet.



Disposition.



Vorwort.

Die Anregung und erste Anleitung zur vorliegenden Arbeit über die Lehre des Thomas von Aquino *De passionibus animae* verdanke ich Sr. Exzellenz Dr. Georg Freiherrn von Hertling. Ich war bestrebt, diese Lehre unter dem Gesichtspunkte der Quellenanalyse erschöpfend darzustellen und auf die Quellen, aus denen Thomas schöpfte, nicht bloß in trockenen und geistlosen Zitaten zu verweisen, sondern zugleich den Inhalt der Lehre jener Quellen kurz anzugeben und die Lehre des Aquinaten in lebendigen Zusammenhang mit der Lehre seiner Gewährsmänner zu bringen. Auf diese Weise fand die an empirischem Material so reiche Affektenlehre des Aristoteles, die sich Thomas hauptsächlich als Quelle dienen ließ, eingehende Berücksichtigung, und die übrigen Autoritäten des Aquinaten in dem Grade, in dem sie eben innerhalb des thomistischen Passionen-Systems zur Geltung kommen. Erst die Kenntnis dieser Vorarbeiten ermöglicht die Bestimmung und Würdigung ihres Einflusses auf die Entstehung und Gestaltung der thomistischen Passionen-Lehre.

Von dieser quellenkritischen Seite der Betrachtung des thomistischen Passionen-Traktates gewinnt man nicht nur einen Einblick in den geschichtlichen Entwicklungsgang der Theorie von den *passiones,* sondern auch in die Denk- und Arbeitsweise des Aquinaten und in seine Stellung der Vergangenheit gegenüber, worüber ich mich hauptsächlich im speziellen Teile meiner Arbeit ausgesprochen habe. Für den Geschichtsphilosophen besitzt die Lehre des Aquinaten *De passionibus animae* deshalb ein so besonderes Interesse und eine so hohe Bedeutung, weil darin die Fäden der Entwicklung dieser Theorie, ohne sich zu verwirren, wie in einem Einheitspunkte insgesamt zusammenlaufen, und weil sich darum von dieser Lehre aus ein freier Blick in die Vergangenheit er-

öffnet. Die thomistische Lehre von den *passiones* bedeutet unter diesem Gesichtspunkt, als erste allseitige und systematische Darstellung der *passiones*, einen monumentalen Abschluß einer langen und zähen Entwicklung dieser Theorie, einen Abschluß, der auch den nachthomistischen Erscheinungen auf diesem Gebiete sein eigenartiges und vor allem sein systematisches Gepräge aufdrückt.

Wenn Descartes, der Begründer der neueren Philosophie, seine Abhandlung *Les passions de l'âme* mit der gänzlichen Verurteilung der Alten beginnt und meint, er müsse über die *passiones* verhandeln, als wenn vor ihm noch kein Mensch sich mit dieser Materie beschäftigt hätte [1], so hängt das einerseits wohl damit zusammen, daß er von dem Bewußtsein der Originalität durchdrungen und zugleich als „völlig unhistorischer Geist" [2] die geschichtlichen Erzeugnisse in ihrer Art nicht zu würdigen verstand und verkannte; auf der andern Seite aber erinnert ein tieferer Blick in seine psychologische Monographie in der Tat an das,

---

[1] Descartes, *Les passions de l'âme* I, 1: Il n'y a rien en quoi paroisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions; car, bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée. — Solche Auslassungen geben nur dann einen wahren Sinn, wenn man sie nicht auf die einzelnen Ausführungen und auf den gesamten und systematischen Inhalt der descartesschen Passionen-Lehre, sondern nur auf die metaphysischen Prinzipien und psychologischen Grundlagen derselben (Substanz und Wesen der Seele und des Körpers; Verbindung und Wechselbeziehungen der beiden Substanzen) ausdehnt; denn nur diese sind neu bzw. von Thomas abweichend.

[2] O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus* III, 2. Aufl., Braunschweig 1907 § 94 S. 251. *Ebd.* S. 252 schreibt Willmann: Wenn man Leibniz glauben darf, so trat er (sc. Descartes) anderen auch durch Verschweigen ihrer Verdienste zu nahe: „Er benutzte mehr Bücher, als er sehen lassen wollte, wie sein Stil und die Sachen selbst beweisen; er wußte anderer Gedanken glänzend auszunützen, und ich wünschte nur, er hätte es nicht versteckter Weise getan". Vgl. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausg. von C. J. Gerhardt IV, Berlin 1880, S. 310.

was H. Ritter von Descartes allgemein sagt, „daß er Erfindungen anderer nicht nur benutzt, sondern auch für die seinigen ausgegeben habe“, und „daß er die Wichtigkeit seiner Erfindungen überschätzte und seinen Vorgängern nicht den Wert zugestand, welchen sie für den Fortschritt der Wissenschaften in Anspruch zu nehmen hatten“ [1]. Sieht man näher zu, so wird man gewahr, daß der descartessche Passionen-Traktat nicht das Neue ist, als das er gelten will, und daß er, soweit er nicht rein naturwissenschaftlichen Charakters (anatomisch-physiologisch) ist, nicht bloß mit Rücksicht auf die Terminologie, sondern auch in der Lehre selbst, z. B. in der Fassung und Unterscheidung des Begriffes der *passio* [2] und in der Bestimmung ihres Trägers [3], in der Form und systematischen Gestaltung dieser

---

[1] H. Ritter, *Gesch. d. Philos.* XI, Hamburg 1852, S. 13 und S. 14.

[2] Wie Thomas, so faßt auch Descartes die *passio* im allgemeinen als eine durch das agens veranlaßte oder bewirkte Tätigkeit auf. Siehe Thomas *S. th.* I, II q. 41 a. 1 arg.; I q. 97 a. 2 arg.: passio est effectus agentis. — Descartes *Les pass.* I, 1: Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive.

Wie ferner Thomas die *passio* in communiter und proprie unterscheidet, so spricht auch Descartes von einer *passion généralement* und *passion proprement*. Siehe Thomas, *S. th.* I, q. 97 a. 2 arg.: passio dupliciter dicitur, uno modo proprie . . . alio modo . . . communiter. — Descartes, Lettre à Madame Elisabeth, Princesse palatine, septembre 1645. Oeuvres de Descartes par V. Cousin, tome IX, Paris 1825 S. 242 ff.: On peut généralement nommer passions toutes les pensées . . . ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions. Vgl. *Les pass.* I, 17, 21, 25.

[3] Thomas und Descartes fassen die *passiones* als somatisch-psychische Vorgänge. Wie Thomas als Träger der *passio* die aus Leib und Seele zusammengesetzte menschliche Natur faßt, so bestimmt auch Descartes weder die res cogitans noch die res extensa, sondern das aus diesen beiden Substanzen zusammengesetzte menschliche Wesen als Subjekt der *passio;* wie das Attribut des Geistes das Denken und das Attribut des Körpers die Ausdehnung, so ist nach Descartes die *passio* das Attribut des Menschen, des Conjunctum von Geist und Körper. Siehe Thomas *S. th.* I, II q. 22 a. 1 ad 1 u. ad 3: passio per se convenit composito. — Descartes, *Princ. philos.* IV, 190; ultima editio, Amstelodami apud D. Elzevirium 1672, S. 214: alii motus istorum nervulorum efficiunt alios effectus, ut amoris, odii, metus, irae, etc. quatenus sunt

Lehre[1] und in der Auffassung und Behandlung der einzelnen

---

tantum affectus, sive animi pathemata, hoc est, quatenus sunt confusae quaedam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime coniuncta est, aliquid patiatur. Vgl. *Les pass.* I, 25, 27—30.

[1] Wie Thomas, so nimmt auch Descartes Grund- und abgeleitete Affekte an. Nach Thomas *S. th.* I, II, q. 23 a. 2 arg. gibt es 11 Grundaffekte, von denen 6 und zwar amor-odium, desiderium-fuga, gaudium-tristitia der vis concupiscibilis und 5: spes-desperatio, timor-audacia und ira der vis irascibilis angehören. Die irasciblen *passiones* gehen aus den concupisciblen hervor und kehren wieder in sie zurück; *S. th.* I, II q. 25 a. 1 arg.: Patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur. Vgl. q. 41 a. 2 ad 3: passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur. Außer diesen Hauptleidenschaften gibt es noch Scham, Bewunderung, Neid und viele andere Unterarten. sog. *species passionum animae* (q. 23 a. 4 obi. 3), die sich aber sämtlich auf die genannten Grundformen des Begehrens zurückführen lassen.

Diese Einteilung der Affekte in concupiscible und irascible verwirft Descartes (*Les pass.* II, 68) und bestimmt (*ebd.* a. 69) als *simples et primitives passions* folgende 6: l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse Alle übrigen „Leidenschaften“ (*passions particulières*) sind Verbindungen oder Arten (espèces) von jenen. *Les pass.* II, 69: Toutes les autres sont composées de quelques unes de ces six, ou bien en sont des espèces. . . . je traiterai ici séparément des six primitives; et par après je ferai voir en quelle façon toutes les autres en tirent leur origine. Damit scheint Descartes völlig neue Wege zu gehen; er schließt sich nicht an die seit Plato geläufige Vierteilung der Affekte in *λύπη, φόβος, ἐπιθυμία* und *ἡδονή* an und scheint sich auch nicht an die 11 Grundformen anzulehnen, die Thomas mit Benützung der aristotelischen *Topik*, *Ethik* und *Rhetorik* aufgestellt hat. Wenn man indes näher zusieht, so ist diese descartessche Einteilung doch nicht so ganz ohne Einfluß der thomistischen entstanden und von dieser mehr nur der Form als der Sache nach verschieden. Thomas teilt der Einteilung des sinnlichen Begehrens zufolge die *passiones* als Formen des Begehrens in concupiscible und irascible, erkennt aber streng genommen nur die 6 concupisciblen *passiones* im eigentlichen Sinne als Grundleidenschaften an und lehrt ausdrücklich, daß die irasciblen *passiones*, die er mit Rücksicht auf das irascible Begehren als selbständige Formen desselben betrachtet, aus den concupisciblen hervorgehen (derivantur) und wieder in sie zurückkehren. Mit dem Wegfall des irasciblen Vermögens mußten auch die irasciblen *passiones* als selbständige Formen in Wegfall kommen und mit den übrigen Unterarten als Ableitungen der Hauptleidenschaften betrachtet werden. Descartes, der die thomistische Einteilung der *passiones* in concupiscible und irascible bekämpft, läßt denn auch konsequenterweise die von Thomas als selbständig betrachteten *passiones* der vis irascibilis nicht mehr als solche gelten und betrachtet als Grundaffekte schlechthin die von Thomas als solche betrachteten sog. concupisciblen *passiones*, nur mit dem Unterschiede, daß er den thomistischen Begriff der fuga als entgegengesetzte Bewegung dem Verlangen nicht gegenüberstellt, sondern ihn

„Leidenschaften“ [1] den nachwirkenden Einfluß der thomistischen Darstellung in keiner Weise verkennen läßt.

(wie früher auch Plato, der in *ἐπιθυμία* die positive und negative Form des Begehrens zusammenfaßte; vgl. T. Wildauer, *Die Psych. des Willens* II, Innsbruck 1879 § 11 S. 72) im ausdrücklichen Gegensatz zur „Schule“ (*Les pass.* II, 87) in désir enthalten sein läßt, und daß er an die Spitze der im übrigen mit Thomas übereinstimmenden Grundaffekte die Bewunderung setzt, die er aber als Grundleidenschaft nicht zu begründen vermag, und die Thomas (*S. th.* I, II q. 32 a. 8 und q. 41 a. 4) als Spezies der *passiones* im Anschluß an Aristoteles und Johannes Damascenus viel trefflicher behandelt. Diese schematische Übereinstimmung und die Anlehnung an Thomas zeigt sich in der Darstellung insofern, als Descartes genau wie Thomas die *passiones* in drei Abschnitten abhandelt, die in ihren Gegenständen vollständig miteinander übereinstimmen. Thomas *S. th.* I, II q. 22—25: De passionibus animae in generali; q. 26—48: De passionibus animae in speciali; primo q. 26—39: De passionibus concupiscibilis = Grundaffekte; secundo q. 40—48: De passionibus irascibilis = abgeleitete Affekte. — Descartes *Les passions de l'âme,* Première partie: Des passions en général, et par occasion de toute la nature de l'homme; Seconde partie: Du nombre et de l'ordre des passions, et l'explication des six primitives = Grundaffekte; Troisième partie: Des passions particulières = abgeleitete Affekte.

[1] Descartes nimmt die Bestimmung und Einteilung der einzelnen „Leidenschaften“ genau wie Thomas daher, daß sich dieselben (*Les pass.* II, 52) auf ein Gut oder Übel beziehen und (II, 57), daß ihr Objekt als gegenwärtig, vergangen, zukünftig, und (II, 58) als möglich oder unmöglich erscheint. Vgl. Thomas *S. th.* I, II q. 23 a. 2 arg. und a. 4 arg. Die Unterscheidung der *passiones* durch deren Formal-Objekt fällt bei Descartes weg, da er die mit dieser Unterscheidung gegebene traditionelle Einteilung der *passiones* in concupiscible und irascible verwirft. Ferner betont Descartes (*Les pass.* I, 27) mit Thomas (*S. th.* I, II q. 22 a. 2 ad 3) das Vorhandensein körperlicher Alterationen bei den Affekten und schließt sich ihm auch in der Ansicht an, daß die Vorstellung des Objektes die Entstehung der einzelnen Leidenschaften bedinge: Thomas *S. th.* I, II q. 22 a. 3 s. c. — Descartes *Les pass.* II, 91. Spezifisch thomistisch ist es, daß Descartes dieses intellektuelle Moment bei der Definition einzelner *passiones* besonders betont und erwähnt. Die genannten übereinstimmenden Punkte der thomistischen und descartesschen Passionen-Lehre, die sich vermehren und weiter ausführen ließen, lassen es begreiflich erscheinen, daß Definitionen einzelner *passiones* bei Descartes, soweit sie nicht durch Erörterungen prinzipieller Abweichungen, wie die Lebensgeister-Hypothese usw. untermengt sind, mit denen des Aquinaten sachlich durchaus übereinstimmen; z. B. Thomas *S. th.* I, II q. 29 a. 1 arg.: Amor est consonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni, ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali; kürzer: Gegenstand der Liebe ist das vorgestellte,

Unsere Zeit, die sich am liebsten das Jahrhundert der Psychologie nennt und innerhalb dieser vorzugsweise das Gebiet der Affekte bebaut, und nun anfängt, sich an der Geschichte derselben zu orientieren, kann billigerweise die thomistische Passionen-Lehre wegen ihrer eminenten psychologie-geschichtlichen Bedeutung nicht unbeachtet lassen und sie nicht einfachhin etwa damit abfertigen, daß sie „sich in keiner Weise über die rein formalen Schemata der Potenzenlehre erhebt" [1]. Ist das auch richtig, so ist es, abgesehen davon, daß dies für eine übersichtliche Darstellung und Klassifikation der Affekte nicht von Schaden sein kann, doch nicht alles. Wenn Thomas auch die *passiones* nach dem Schema der Seelenvermögen bestimmt und einteilt, so behandelt er sie in seiner umfassenden Darstellung doch nicht in rein formalen Ausführungen und dialektischen Betrachtungen, wonach sich seine ganze Passionen-Lehre in der Tat wie ein totes Schema ausnehmen müßte, sondern verbindet mit den metaphysischen Spekulationen eine überwiegende Fülle teils entlehnter, teils eigener psychologischer Beobachtungen auf dem Gebiete des Affekt-Lebens. Wenn man sich mit dem thomistischen Passionen-Traktat eingehend befaßt, so ist man überrascht, Thomas von Aquino, in dem man sonst meist nur den von der Beobachtung isolierten Metaphysiker sieht, hier als einen in der Schule der Erfahrung herangereiften Mann kennen zu lernen, „der die lei-

---

uns konveniente Gute, Gegenstand des Hasses das uns schädliche Übel. — Descartes *Les pass.* II, 56: Lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine. — Ich erwähne noch, daß Descartes die einzelnen *passiones* im allgemeinen gerade so wie Thomas nach ihrem Wesen, ihren Ursachen und Wirkungen betrachtet. Vgl. *Les pass.* II, 92 (Definition der Trauer) u. a.; II, 96—107 (Wirkungen der einzelnen *passiones*); II, 107—111 (Ursachen derselben). Ausführlicher gehe ich auf diesen, wie auch auf die übrigen genannten Punkte in einer Arbeit ein, mit der ich mich gegenwärtig befasse, und die das gegenseitige Verhältnis der thomistischen und descartesschen Passionen-Lehre zu ihrem Gegenstande hat.

[1] W. Volkmann Ritter von Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie* vom Standpunkte des Realismus II. 4. Aufl. herausg. von C. S. Cornelius, Cöthen 1895, S. 304.

sesten Regungen des menschlichen Herzens beobachtet und den geheimnisvollen Klang der Seelenharfe belauscht“ [1].

Ich fühle mich gedrungen, an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. A. Schneider für die liebenswürdigen Ratschläge, mit denen er mich in der Ausführung mancher Punkte dieser Arbeit unterstützte, gebührenden Dank zu sagen. Ferner bin ich Herrn Prof. Dr. Cl. Baeumker für die Aufnahme meiner Arbeit in die „Beiträge“ größten Dank schuldig.

München, am 6. Juni (Fronleichnam) 1912.

Matth. Meier.

[1] Morgott, *Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas*, Eichstätt 1864, S. 5.



Einleitung.

Thomas von Aquino konzentrierte sein philosophisch-theologisches System um die Ethik, der er den gesamten zweiten Teil (303 Quaestionen in 1530 Artikeln) [1] seiner umfassenden *Summa theologiae* widmete und legte in dessen ersten Abschnitt [2] seine vielfach bewunderte [3] Lehre *de passionibus animae* nieder, der er in einem selbständigen Punkte innerhalb des Gesamtstoffes der Ethik einen Umfang von nicht weniger als 27 Quaestionen in 132 Artikeln gab. Außerdem kam er in längeren oder kürzeren Exkursen auf die Lehre der *passiones* [4] in den *quaestiones disputatae*

---

[1] Die *Summa theologiae* des Aquinaten ist in drei Teile eingeteilt: In die Prima, Secunda und Tertia. Die Secunda zerfällt wieder in die Prima Secundae und Secunda Secundae. [2] S. I, II q. 22—48.

[3] H. E. Plassmann, *Die Schule des hl. Thomas von Aquino,* Soest 1857. IV, S. 714 schreibt darüber wie folgt: „Es gehört dieser Traktat mit zu dem Herrlichsten, was Thomas geschrieben. Wunderbarer psychologischer Scharfsinn bei gewohnter metaphysischer Tiefe vereinigt sich hier bei Thomas mit einem so zarten, so innigen Gemütsleben, daß man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, ob die eine oder die andere dieser beiden Seiten." Vgl. Bd. II § 151 ff. und Bd. III § 166 ff. Plassmann reserviert diesen Traktat über die passiones für einen Supplementband zur „Moral", der indessen nicht mehr erschienen ist.

[4] *Passio* läßt sich in unsere Sprache nicht übersetzen. Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1 [4], S. 229 Anm. 4. Morgott, *Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas*, Eichstätt 1864 (in Jahresbericht über das bisch. Lyceum zu Eichstätt f. d. Studienjahr 1863/64), S. 33 Anm. 94. Wenn sie gleichwohl in manchen Werken mit „Gefühl" wiedergegeben wird, oder mit „Affekt", „Gemütsbewegung", „Leidenschaft" usw., so ist dazu zu bemerken, daß das terminologisch ungenau ist und auch den Sinn nicht trifft, der dem Begriff *passio* nach Inhalt und Umfang zukommt. Es ist zwar die *passio* ihrem Begriffe nach dehnbar und involviert verschiedene Bedeutungen, indem sie bald eine größere Summe von seelischen Vorgängen umfaßt, bald tiefere Merkmale psycho-physischer Erscheinungen zum Inhalte hat. Allein mag sich die *passio* begrifflich noch so sehr als ein vocabulum multiplicis significationis darstellen, so läßt sich doch im allgemeinen sagen, daß unserem Sprachgebrauche zufolge „Gefühl" ein weiterer und „Affekt" und noch mehr „Leidenschaft" ein engerer Begriff ist als *passio*. Eine philosophisch-psychologische Unterscheidung dieser termini war einer späteren Zeit vorbehalten.

de veritate[1] zu sprechen und in den Kommentaren zur aristotelischen *Ethik*, *Physik*, *De anima*, *De interpretatione* usw, auf die ich in meiner quellenkritischen Arbeit über den Passionentraktat des Aquinaten der Vollständigkeit halber Rücksicht nehmen muß. In der Anlage der Abhandlung indessen folge ich Thomas im Anschluß an seine *Summa* und halte mich durchaus an den Plan, den er dortselbst vorzeichnete.

An der angezogenen Stelle seiner *Summa* sonderte Thomas seinen Stoff in zwei Hauptteile: Die *passiones* im allgemeinen und die *passiones* im besondern. Begriff, Gliederung, moralische Qualität, Rangordnung und Zusammenhang der *passiones* füllen den allgemeinen Teil[2] aus und im speziellen[3] werden die concupiscibilen *passiones*: Liebe, Haß, Sehnsucht, Abscheu, Freude und Trauer fortlaufend behandelt und im unmittelbaren Anschluß daran die irascibilen *passiones*: Hoffnung, Verzweiflung, Kühnheit, Furcht und schließlich der Zorn.

Mehr oder weniger eingehend kommen auf die Passionenlehre des Aquinaten in ihren allgemeinen philosophischen Werken

---

Vgl. dazu J. Jungmann, *Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie*, 2. A., Freiburg i. Br. 1885, S 165 ff. und J. W. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben*, 2. A., Leipzig 1884, S. 190 ff. Für Thomas fallen die Gefühle von Lust und Unlust, Affekte und Leidenschaften zusammen in dem Worte *passio*, das seinerseits eine vox aequivoca darstellt. Aus den mehrfachen Bedeutungen der *passio*, die sich im Laufe meiner Abhandlung klar herausstellen werden, versteht es sich, daß die *passio* als solche mit ihren jeweiligen Bedeutungen und dem entsprechenden Inhalt nicht mit einem deutschen Ausdruck wiedergegeben werden kann. Die deutsche Sprache bietet in dieser Beziehung keinen so biegsamen Begriff, der je nach dem Objekte der Darstellung und dem ganzen inneren Zusammenhang immer gleich den richtigen Sinn der *passio* zu geben vermöchte. Anders ist es indessen, wenn ich eine Gliederung vornehme und die *passio* in einem engeren, weiteren und weitesten Sinne fasse und davon eine bestimmt abgegrenzte Bedeutung nehme. Es kann sich dann für eine bestimmte Fassung der *passio* wohl eine adäquate deutsche Bedeutung finden lassen. So darf man nach J. Jungmann *a. a. O.* S. 110 und 115 Anm. 1 die *passio* mit „Gefühl" übersetzen, wenn man dieses im passiven Sinne faßt als „durch das Selbstbewußtsein wahrgenommene Akte unserer strebenden Vermögen, insofern dieselben als unfreie, nach natürlichen Gesetzen sich erzeugende Regungen aufgefaßt werden". Falsch wäre es, damit die *passio* schlechthin übersetzt zu glauben, wohl aber dürfte sich diese Übersetzung mit dem Begriffe der sog. *passio proprie dicta* decken, von der später noch die Rede sein wird.

[1] *De sensualitate* q. 25 und *De pass. an.* q. 26.

[2] q. 22—25, also vier Quaestionen in 15 Artikeln.

[3] q. 26—48, also 23 Quaestionen in 117 Artikeln.

H. Siebeck[1], A. Stöckl[2], V. Cathrein[3] u. a. zu sprechen und vor allem berücksichtigen ihre Darstellung die Thomas-Monographien von A. Rietter[4], K. Werner[5], Charles Jourdain[6] und F. Z. Gonzalez[7].

In spezieller Weise handeln von ihr Fr. v. P. Morgott[8] und A. Otten[9], von denen der erstere wertvolle Ausführungen über den thomistischen *passio*-Begriff und eine systematische Darlegung der vier concupiscibIen *passiones:* Liebe und Haß, Freude und Trauer gibt, während der letztere die *passiones* nach Inhalt und Form mehr im Zusammenhange mit der ganzen Lehrweise des Aquinaten zu begreifen suchte, weshalb seine Ausführungen klar ersehen lassen, in welch universaler Weise die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Prinzipien des thomistischen Systems in diesem Traktat zur Geltung kommen.

Meine Abhandlung unterscheidet sich von diesen prinzipiell dadurch, daß ich die Passionenlehre des Aquinaten mit tunlichster Rücksicht auf die deren Inhalt bedingenden Quellen zur Darstellung bringen will. Meine Aufgabe geht somit nicht so fast dahin, die thomistische Lehre von den *passiones* systematisch und sachlich wiederzugeben und zu bewerten, als die Quellen aufzudecken, aus denen unser Philosoph zum Baue seines emotionalen Systems geschöpft hat. Die Lehre selbst werde ich nur unter dem Gesichtspunkte fassen, nach welchem die Art und Weise und der Umfang der inhaltlichen Beeinflussung von fremden Gedanken am leichtesten ersichtlich wird. Ich werde

---

[1] *Geschichte der Psychologie* I, 2, Gotha 1884, S. 459–468.

[2] *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II, Mainz 1865, S. 639 f.

[3] *Moral-Philosophie* I, Freiburg i. Br. 1890, S. 45–62.

[4] *Die Moral des hl. Thomas v. Aquin*, München 1858, S. 157–184.

[5] *Der hl. Thomas v. Aquin* II, Regensburg 1859, S. 483–502.

[6] *La philosophie de St. Thomas d'Aquin* I, Paris 1858, p. 328–335.

[7] *Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin*, deutsch von C. J. Nolte, Regensburg 1885, III, S. 315–326. Gonzalez nimmt zu den Ausführungen über die *passiones* nur Anlaß durch den Irrtum Jourdains, nach dem Thomas den Willen mit den *passiones* identifizierte. Dagegen betont Gonzalez im Einklange mit der Lehre des Aquinaten den realen Unterschied des Willens und der *passiones* und die Superiorität des ersteren über die letzteren.

[8] Morgott *a. a. O.* Vgl. dazu die Bemerkung von J. Jungmann, *a. a. O.*, S. 120 Anm. 3.

[9] *Die Leidenschaften*, in *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 1887, S. 113–136; 196–223; 391–402 u. 1888, S. 413–443; 559–587.

unentwegt darauf achten, was Thomas für seine Abhandlung an überkommenem Material zur Verfügung gestanden ist, was er benützt, wie er es verwertet und zur Einheit in sein System aufgenommen hat [1].

Thomas, dem sich seine große Vergangenheit mit allen ihren literarischen Schätzen erschloß, fand eine Fülle von Stoff für sein Thema vor. Von den Griechen wurden die Affekte durch das große Interesse der Gebildeten für Rhetorik schon frühzeitig in den Kreis wissenschaftlicher Untersuchungen gezogen [2]; sie erkannten die Bedeutung der Gefühle und Affekte im Getriebe des Seelenlebens, ihren Anteil an der Bildung der Urteile, vor allem ihren Einfluß auf das Entstehen der Willensakte und betrachteten sie dementsprechend mehr unter praktischen und ethischen als unter theoretisch-psychologischen Gesichtspunkten. So handelte Plato von ihnen „bei Gelegenheit erkenntnistheoretischer und ethischer Erörterungen“ [3], Aristoteles gab von ihnen praktisch-rhetorische Erklärungen und betrachtete sie überhaupt mehr nach ihrer Beziehung zum ethischen Verhalten des Menschen [4]; die griechische Psychologie nach Aristoteles und vor allem die Stoiker faßten sie nur „unter ethisch-praktischen Gesichtspunkten“ ins Auge [5]. Die Römer und Väter schlossen sich an die Weisheit

---

[1] Thomas arbeitet in diesem Traktat, wie anderwärts. Den überkommenen Stoff eignet er sich an und verwertet ihn mit großem systematischen Talente. Von besonderer Selbständigkeit dieses Traktates gegenüber anderen Arbeiten des Aquinaten kann in keiner Weise gesprochen werden. Wenn T. Pesch, *Die großen Welträtsel*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1883, S. 144; M. Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, Eichstätt 1875, S. 116 u. a. gerade die „mustergültigen und durchaus originellen Lehren des hl. Thomas de passionibus animae“ mit scharfem Akzent hervorheben zu müssen glauben, um damit zu zeigen, wie die Scholastiker „in gar manchen Fragen völlig ihre eigenen Wege gingen“. so darf das richtigerweise nicht dahin verstanden werden, als wäre etwa das Passionensystem in aller Ursprünglichkeit und Originalität aus dem produktiven Geiste unseres Philosophen herausgeflossen. Eine solche Auffassung würde dem objektiven Sachverhalt keinesfalls entsprechen, der in Wahrheit darin besteht, daß der Aquinate das für die Passionenlehre dienliche überlieferte Material in durchaus selbständiger Weise verarbeitete, in der vollen Eigenart seines wissenschaftlichen Forschens systematisierte und seinem umfassenden Lehrgebäude in ureigener Tätigkeit organisch einfügte.

[2] Vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 2, S. 89. [3] *ebd.* I, 1, S. 229.

[4] *ebd.* I, 2, S. 90.

[5] *ebd.* I, 2, S. 223 f. Vgl. Zeller III, 1 [4], S. 236 f.

der Vergangenheit an und kamen, wie es der jeweilige Zusammenhang ergab, teils in einzelnen Kapiteln, zum größten Teil aber in durch ihre Werke zerstreuten Bemerkungen nur sporadisch auf die *passiones* zu sprechen. Erst Thomas von Aquino, „der christliche Priester und Denker“ [1], widmete den *passiones* in zusammenhängender Darstellung ausgedehnte Untersuchungen und suchte den wildverschlungenen, bunten Knäuel des Affekt-Lebens systematisch zu entwirren und mit begrifflichen Distinktionen Licht in dieses chaotische Dunkel des psychischen Lebens zu bringen. Mit sicherer Spekulation sammelte er, was eine große Vergangenheit auf diesem „dunklen Nachtgebiete der Seele“ [2] hervorgebracht hat und baute das gefundene Material mit schöpferischer Kraft und architektonischem Talente zu einem synkretistischen Systeme aus, in dem sich die bedeutenden Männer seiner Vorzeit wie in einem „Sprechsaal“ zusammenfinden, um sich hier im lebendigen Austausch ihrer Lehrmeinungen — so entgegengesetzt diese in ihrer ursprünglichen Gestalt auch sein mögen — zur vollen Harmonie zusammenzuschließen. Die dialektisch-ethische Betrachtungsweise der *πάθη* im Platonismus bzw. im Neuplatonismus vereinigt sich mit der empirisch-biologischen Bearbeitung derselben bei Aristoteles im thomistischen System zu einem einheitlichen organischen Ganzen.

Als Hauptquellen der thomistischen Lehre von den *passiones* finde ich Augustinus, den Hauptvertreter des Neuplatonismus, Boëthius, den großen Vermittler der griechischen Philosophie, den Eklektiker Nemesius [3], den hervorragenden arabischen Aristoteliker Avicenna (Ibn Sina), Dionysius Areopagita aus dem Ende des 5. Jahrhunderts und den in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts lebenden gelehrten Mönch Johannes von Damaskus. Ich treffe die Griechen Homer und Aristophanes, von den Römern den Redner Cicero, den Historiker Sallust, den Dichter Vergil und den

---

[1] Siebeck I, 2, S. 460. [2] Morgott *a. a. O.*, S. 2.

[3] Nemesius wird von Thomas wie von der Scholastik überhaupt unter dem Namen des Gregor von Nyssa zitiert. Das kommt daher, daß sie das nemesianische Buch *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* mit der inhaltsgleichen Schrift des Gregor von Nyssa *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* verwechselte. Vgl. B. Domański, *Die Psychologie des Nemesius (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* III, 1), Einleitung.

Schriftsteller Vegetius. Allen voran steht aber die Autorität des Aristoteles, des Philosophen *κ. ε.*, an dem Thomas auch in dieser Lehre den vorzüglichsten Lehrmeister hatte. Morgott[1] meint, auf Augustin komme Thomas in dieser Abhandlung fast in jeder quaestio zurück, während sein sonstiger Gewährsmann Aristoteles ihm hier nur eine geringe Ausbeute zu bieten vermochte, da er eine Erörterung der *πάθη* wohl versprochen, aber nicht gegeben habe. Dem gegenüber ist festzustellen, daß Aristoteles der Betrachtung, Bestimmung und Einteilung der *πάθη* großes Interesse entgegenbrachte und sie in der *Ethik*[2] sowohl als insbesondere in der *Rhetorik*[3] eingehend behandelte und — da ihn praktische Interessen leiteten — auch die Mittel angab, sie zu erregen und zu beschwichtigen. Seine psychologische Charakteristik der *πάθη* der verschiedenen Altersstufen und Lebensstellungen, die er im Anschluß an die *πάθος*-Lehre gab, wird allgemein bewundert.

Thomas konnte bei Aristoteles Material für seine *passiones* finden, und daß er mehr als bei Augustinus bei ihm gefunden und in seinem System verwertet hat, wird sich im Laufe meiner Arbeit klar herausstellen. Mir scheint, daß man bloß auf den philosophischen Charakter des thomistischen Traktates von den *passiones* zu sehen braucht, um sich zu überzeugen, daß sich der Aquinate darin naturgemäß viel enger an Aristoteles als an Augustinus anschloß; denn die Darstellung der Passionen-Lehre unseres Philosophen ruht durch und durch auf dessen metaphysischen Grundansichten, und daß Thomas diese mit Aristoteles teilte, ist so bekannt, daß ich gar nicht darauf hinzuweisen brauche. So ist es natürlich, daß sich die Untersuchungen des Aquinaten dem Charakter der aristotelischen Philosophie anschließen. Außerdem erinnere ich an die Erkenntnis-Theorie unseres Scholastikers, die durchaus aristotelisch ist. Auf sie ist die thomistische Passionen-Lehre aufgebaut und mit ihrer Hilfe bearbeitet[4] und also auch aus diesem Grunde mit aristotelischen Gedanken durchtränkt.

[1] *a. a. O.* S. 4 Anm.; vgl. Schneid *a. a. O.* S. 116.

[2] Hauptsächlich *Eth. N.* II, 4 und 5, 1105b 19—1106b 35.

[3] *Rhet.* II, 1. 1378a 20 — II, 4. 1390b 14.

[4] Vgl. A. Otten, *Allgemeine Erkenntnislehre des hl. Thomas*, Paderborn 1882, S. 3.

Ferner steht die Gefühlslehre des Aquinaten mit der Psychologie und Ethik in innigem Zusammenhange. Gelegentlich der Darlegung der thomistischen Lehre sagt W. Gaß[1], daß die *passiones* „eine bedeutungsvolle Schwellé bilden, welche den Verkehr zwischen dem Psychologen und dem Sittenlehrer unterhält". Bei dieser engen Zusammengehörigkeit ist es unausbleiblich, daß die Grundgedanken der Psychologie und Ethik sich in der Lehre *de passionibus animae* absetzen. Nun aber zeigen diese thomistischen Disziplinen ebenfalls aristotelischen Grundzug und so sehen wir auch in dieser Weise die Gedanken des Aristoteles in der thomistischen Lehre von den *passiones* lebendig werden. So verstehen wir es, daß Thomas, der seinen literarischen Anschluß gern an Zitaten erkennen läßt, den Aristoteles in der Passionenlehre weitaus am häufigsten zitiert. Ich finde von Aristoteles nicht weniger als 226 Zitate, unter welchen 98 der *Ethik,* 49 der *Rhetorik,* 22 der *Metaphysik,* 14 *de anima* usf. angehören. Von Augustinus zähle ich nur 56 Zitate, 16 aus *de civitate Dei,* 8 aus *de trinitate;* von Pseudo-Dionysius finden sich 12 Zitate, 10 aus *de divinis nominibus;* von Johannes Damascenus 9 aus *de fide orthodoxa.* Man sieht auf den ersten Blick, daß Thomas an Aristoteles in dieser Abhandlung wohl den vorzüglichsten Gewährsmann hatte. Wie sehr die ganze Abhandlung inhaltlich von ihm beeinflußt ist, beweist die Tatsache, daß es nicht etwa lauter „konventionelle oder dekorative" Zitate sind, d. h. solche, welche sich aus den Anforderungen der scholastischen Sic-et-non-Methode ergeben[2], sondern daß auch als „Hauptautorität", die für die nachfolgende Auseinandersetzung in einem Artikel maßgebend ist, Aristoteles am häufigsten zitiert wird. In 39 Artikeln heißt es nach Aufzählung der üblichen Objektionen: sed contra est, quod dicit philosophus, während beispielsweise Augustin 25 mal (12 mal aus *de civ. Dei*), Johannes Damascenus 12 mal, Dionysius 8 mal usw. zitiert werden.

---

[1] *Gesch. der christlichen Ethik* I, Berlin 1881, S. 336.

[2] Vgl. G. Frhr. v. Hertling, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin,* München 1904 (*Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. hist. Klasse der Münchener Akademie d. Wiss.* S. 541).

Erster Teil.

Die Passionen der Seele im allgemeinen.

(*S. th.* I. II q. 22—25 inkl.)

Der Begriff und die verschiedenen Bedeutungen der *passio*.

Wenn der Aquinate den Gegenstand der vorwürfigen Untersuchung *passio* nennt, so tut er das im Anschluß an das aristotelische *πάθος* und bezeichnet damit all die Zustände, die bei Aristoteles *πάθη* heißen. So behandelt Thomas als *passiones* das Verlangen, die Furcht, die Liebe, den Haß, den Zorn usw. und wenn wir Aristoteles, der die *πάθη* mehr durch Aufzählung als durch psychologische Definitionen erklärt, fragen, was er *πάθη* nennt, so gibt er uns in seiner *Nikomachischen Ethik* die Antwort: „Unter *πάθη* verstehe ich den Zorn, die Furcht, die Kühnheit, die Liebe, den Haß usw., überhaupt alle Zustände, aus welchen Lust und Schmerz folgt“ [1]. Der Stagirite pflegt in der *Ethik, Rhetorik* [2], *Politik* [3] und wo er nur immer die *πάθη* aufzählt, am Schluß als auszeichnendes Merkmal hinzuzufügen, daß er überhaupt alle Zustände *πάθη* nenne, auf welche *ἡδονὴ ἢ λύπη* folge [4]. Um nun

[1] *Eth. N.* II, 4. 1105b 21. [2] *Rhet.* II, 12. 1388b 33.

[3] *Polit.* III, 15. 1286a 34.

[4] Gelegentlich der Aufzählung der Affekte gibt uns Aristoteles neben dem charakteristischen Momente, daß ihnen Freude und Trauer nachfolge, noch ein ganz bedeutsames und auszeichnendes Menkmal derselben an, das als psychologische Tatsache anzusprechen ist. Er sagt, daß die *πάθη* Gemütsbewegungen seien, infolge oder vermöge deren die Menschen je nach dem Wechsel derselben in ihren Urteilen wechseln und mit welchen Lust und Unlust verbunden sei. Diese Stelle, die uns auf den Einfluß der Affekte auf unsere Urteilsbildung aufmerksam macht, findet sich in der aristotelischen *Rhetorik* (II, 1. 1378a 20; vgl. *Eth. N.* II, 4. 1105b 21 ff) und ich führe sie — abgesehen von ihrer sachlichen Bedeutung — vorzüglich deshalb an, weil ich in ihr den rechtfertigenden Grund erblicke, weshalb Aristoteles gerade in der *Rhetorik* über die *πάθη* handelte. Es mag das im ersten Moment befremden

gleich auf die historische Entwicklung dieser Art πάθος-Definition hinzuweisen, bemerke ich, daß in Abhängigkeit von Aristoteles Plotin[1], Nemesius[2] und Johannes Damascenus[3] fast gleichlautende Bestimmungen geben: *πάθη δέ ἐστιν, οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.* Thomas nimmt von diesen Überlieferungen Notiz und sagt in *De veritate*[4], daß Nemesius und Johannes Damascenus zwar wie Aristoteles auf die *πάθη* Freude und Trauer folgen

---

und Baco von Verulam (K. Fischer, *Francis Baco und seine Nachfolger*, 3. A., Heidelberg 1904, S. 266) spricht sich in der Tat über Aristoteles tadelnd aus, weil dieser die Affekte nicht in der *Ethik*, wie man erwarten möchte, sondern in der *Rhetorik* zur umfassenden Darstellung brachte. Allein, wenn wir daran denken, daß Aristoteles seine *Rhetorik* als einen Nebenzweig seiner *Ethik* betrachtete (vgl. Zeller II, 2³, S. 182) und uns an das eben erwähnte und von Aristoteles betonte Merkmal der *πάθη* erinnern und diese ebenso wie die Redekunst im Sinne des Aristoteles fassen, so wird der Vorwurf, den hier Baco dem Aristoteles macht, von selbst hinfällig. Wie die Philosophie zu belehren hat, so hat nach Aristoteles die Redekunst die Aufgabe, zu überreden. Die Abhandlung *περὶ ῥητορικῆς* hat sich demgemäß über die Mittel zu verbreiten, durch welche der Redner seine Zuhörer überreden kann und dadurch bei ihnen Überzeugung zu bewirken vermag. Der Redner hat die Aufgabe, Beschaffenheit und Bedeutung der Tatsachen klar zu legen und muß sodann durch die Art und Weise seiner rhetorischen Darstellung die Zuhörer in die nötige Stimmung, in die bezüglichen Affekte zu versetzen wissen; denn die *πάθη* wirken auf unser Denken, Entscheiden, Abwägen usw. bestimmend ein und wir urteilen anders, wenn wir betrübt oder freudig, von Liebe oder von Haß erregt sind (vgl. *Rhet.* I, 2. 1356a 15). Darnach obliegt es nach Aristoteles dem Redner, zur Erreichung der gewollten seelischen Verfassung die Zuhörer in die beabsichtigten Affekte zu bringen und dazu muß er sich über das Wesen der Affekte selbst wohl im klaren sein. Aristoteles setzt sich den Fall, der Redner wolle etwa aus politischen Gründen seine Zuhörer in Furcht versetzen, so ist es nach Ansicht des Stagiriten notwendig, daß der Redner das Wesen der Furcht psychologisch erfaßt habe und sich theoretisch über deren Ursachen und Wirkungen nicht im unklaren sei (vgl. *Rhet.* I, 2. 1356a 22). Im Sinne des Aristoteles ist es demnach natürlich und geboten, daß er seine rednerischen Zwecken dienende Lehre *περὶ παθῶν* in der *Rhetorik* niederlegte.

[1] Plotin, *Ennead.* III, VI. c. 4.

[2] *De nat. hom.* c 16. *PG.* 40, col. 673.

[3] *De fide orth.* II c. 22. *Migne PG.* 94, 939.

[4] Thomas, *De ver.* q. 26, a. 3: Gaudium et tristitiam sequi passionem dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus (sc. Nemesius) idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in II *Eth.* (II, 4. 1105b 21) loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animae sequatur gaudium et tristitia.

lassen, daß sie aber nicht, wie Aristoteles, die psychischen Leidenschaften, sondern die körperlichen im Auge haben. Thomas hat hier offenbar falsch gesehen; denn Nemesius und Johannes Damascenus [1] sagen übereinstimmend ausdrücklich, daß *πάθος ζώου* [2] also doch *passio animalis,* ganz allgemein derart sei, daß ihnen Freude und Trauer nachfolge. Im übrigen ist es richtig, daß Nemesius und mit ihm Johannes Damascenus in der Auffassung des *πάθος* und seiner Bedeutungen mit Aristoteles nicht durchweg übereinstimmen [3]. Sie weichen auch darin von ihm ab, daß sie *λύπη* dem *πάθος* in dem Sinne folgen lassen, daß sie selbst davon ganz verschieden sei [4]: *ἕπεται γὰρ τῷ πάθει λύπη· καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πάθος ἐστὶ λύπη.* Bei Aristoteles indessen darf man Lust und Schmerz, Freude und Trauer, die er immer wieder den *πάθη* nachfolgen läßt, nicht als von diesen wesenhaft verschieden auffassen. Bei ihm geben alle Stellen, in denen er die *πάθη* aufzählt, oder von ihnen, wie in der *Rhetorik*, systematisch handelt, nur den Sinn, daß auch Freude und Trauer zu den *πάθη* gehören und in der *Nik. Ethik* [5] zählt er das *ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι* ganz ausdrücklich dazu. Der Aquinate lehnt sich in durchaus

---

[1] Zum vollen Verständnis ist es nötig, daß ich den einschlägigen Passus des Johannes Damascenus, der nahezu wörtlich aus Nemesius genommen ist, hier im Zusammenhange zitiere: *τὸ πάθος ὁμωνύμως λέγεται· λέγεται γὰρ πάθος καὶ τὸ σωματικόν, ὡς τὰ νοσήματα καὶ τὰ ἕλκη· λέγεται πάλιν πάθος καὶ τὸ ψυχικόν, ἥ τε ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· ἔστι δὲ κοινῶς μὲν καὶ γενικῶς πάθος ζώου, ᾧ ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη· ἕπεται γὰρ τῷ πάθει λύπη· καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πάθος ἐστὶ λύπη. De fide orth.* II c. 22 a princ. *PG.* 94, 940. Vgl. Nemesius, *De nat. hom.* c. 16 *PG.* 40, 673.

[2] Wird mit „lebendigem Wesen“ zu übersetzen und darunter das aus Leib und Seele bestehende Wesen zu verstehen sein und steht insofern der Seele an sich entgegen. Das stimmt ganz zur aristotelisch-thomistischen Auffassung, nach der auch nicht die Seele an sich, sondern das beseelte Wesen oder das Compositum Träger der psychischen Affekte ist.

[3] So sagen sie — wie auch Aristoteles — daß *πάθος* ein homonymer Begriff sei, verbinden aber damit einen ganz anderen Sinn als Aristoteles. Letzterer meint damit die psychischen *πάθη* (*De an.* II, 5. 417b 2 ff.), die im engeren und weiteren Sinne verstanden werden können, wie wir später noch sehen werden, während Nemesius und Johannes Damascenus die *πάθη* deshalb nicht einfach, sondern *ὁμωνύμως* heißen, weil es — nach Aristoteles — *πάθη σωματικά* (Krankheiten, Wunden) und *πάθη ψυχικά* (Mut und Begierde) gebe.

[4] Nemesius *ebd.*; vgl. B. Domański *a. a. O.* S. 115 f.

[5] *Eth. N.* II, 5. 1106b 16.

richtiger Auffassung an seinen Meister an und rechnet in gleicher Weise Freude und Trauer selbst zu den *passiones*. Zudem gibt er uns eine sachlich-psychologische Erklärung[1], wie es komme, daß Aristoteles auf alle Leidenschaften der Seele Freude und Trauer folgen lasse. Der Grund liege darin, das alle *passiones*, die concupiscibleu wie die irasciblen, letzten Endes in die Affekte der Freude oder Trauer einmünden.

Wie Thomas mit Aristoteles die Äußerungen des Gemütslebens, wie Sehnsucht, Verlangen, Furcht usw., im Anschluß an dessen *πάθος passio* nennt, so folgt er ihm auch darin, daß er Erscheinungen aus anderen Gebieten des psychischen Lebens, Empfindung sowohl wie Denken[2], mit demselbem Namen belegt, sodaß eine jede Betätigung des seelischen Lebens von der Aufnahme der sensiblen Qualitäten durch die Sinne bis zur Aufnahme der intelligiblen Species durch den Intellekt *passio* genannt wird. Dieses Weite und Unbegrenzte des *passio*-Begriffes nötigt Thomas einen Unterschied zwischen *passio* und *passio* selbst zu statuieren und sie im weiteren, engeren und engsten, oder im uneigentlichen, eigentlichen und eigentlichsten Sinne zu fassen. Aus welcher Quelle der Aquinate in dieser Unterscheidung der *passio* geschöpft hat und inwieweit er in der Fassung und Fixierung des Begriffes *passio* davon beeinflußt ist, vermögen wir wohl am leichtesten zu erkennen, wenn wir uns genetisch von seinem Kommentar zu den drei Büchern des Aristoteles *de anima* zu seiner eigenen reifen Auffassung in der *Summa* führen lassen. In dem besagten Kommentar[3] handelt es sich um die Stelle der aristotelischen Seelenlehre[4], die also lautet: *οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.* Damit sind uns nicht

---

[1] *De ver.* q. 26 a. 3 ad 10: Cuius ratio est, quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiae gaudium et tristitia, quae causantur ex consecutione convenientis vel nocivi ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur. Unde restat, quod omnes passiones animae ad gaudium et tristitiam terminentur.

[2] Arist., *De an.* I, 5. 410a 25; Thom., *S. th.* I q. 97 a. 2 arg.; I, II q. a. 1 arg.

[3] Lib. II Lect. XI. d.; vgl. *Quodl.* II, a. 13b.

[4] *De an.* II, 5. 417b 2.

bloß andeutungsweise, sondern ganz ausdrücklich zwei Arten des *πάθος*-Begriffes gegeben, die Thomas in seinem Kommentar scharf hervorhebt und die für uns insofern Wichtigkeit und Bedeutung gewinnen, als uns mit ihnen die durchgreifende Unterscheidung der *passio* bei Thomas gegeben ist. Thomas erklärt an der Hand des aristotelischen Textes in sinngetreuer Weise, daß wie *potentia* und *actus* nach Aristoteles auch *pati* nicht einfach, sondern vieldeutig sei. Es bedeute einerseits eine quaedam corruptio, quae fit a contrario. An diese Übersetzung des aristotelischen Textes fügt Thomas die Erklärung desselben unmittelbar an und nennt dabei diese Art von *passio* die eigentliche *passio: Passio* enim *proprie dicta,* videtur importare quoddam decrementum patientis inquantum vincitur ab agente; auf der anderen Seite besage *pati* nicht einen Verlust, sondern gerade umgekehrt ein — man achte auf die „passive" Form — Übergeführtwerden in die Vollendung. Diese zweite Art *passio* nennt Thomas erklärend *passio* im allgemeinen oder uneigentlichen Sinn: Alio modo *passio communiter* dicitur et *minus proprie* secundum quod importat quandam receptionem . . . secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia ab eo quod est in actu. Damit haben wir bei Thomas in direkter Anlehnung an Aristoteles eine zweifache Auffassung der *passio,* die nach der einen Seite hin eine gewisse Korruption durch das Gegenteil involviert und nach der anderen Seite mehr eine Erhaltung und Vollendung des Seins bedeutet im Sinne des Überganges aus der Potenz in den Akt.

Was bisher feststeht, ist nicht mehr und nicht weniger, als daß Thomas in dem in Rede stehenden Kommentar die doppelte Bedeutung des aristotelischen *πάθος*-Begriffes kommentiert und sie seiner philosophisch-theologischen Terminologie zufolge mit den Ausdrücken *communiter* und *proprie* unterscheidet; das will sagen, daß die *passio,* soweit sie eine Art Vernichtung bedeutet, *passio* im eigentlichen und engeren Sinne und insoweit sie eine Erhaltung oder Perfektion darstellt, *passio* im allgemeinen oder im weiteren Sinne genannt wird.

Noch nicht erwiesen ist, daß Thomas das aristotelische *πάθος* in dem angegebenen Sinne wirklich adoptiert und in sein Lehr-

system aufgenommen hat; denn bisher stützte ich mich ausschließlich auf den Kommentar des Aquinaten zu *de anima*, in dem ich nicht ohne weiteres dessen eigene Lehre erblicken kann. Die Kommentare des Thomas zu aristotelischen Schriften wollen zunächst den Aristoteles nur in streng objektiver Weise erklären und dessen Ansichten durch Klarlegung des Wortsinnes und des Zusammenhanges richtig wiedergeben und zum Verständnis bringen. Es ist dabei aber durchaus nicht ausgeschlossen, daß in diesen Kommentaren die eigene Meinung des Thomas bereits zutage tritt, in dem Sinne, daß er die kommentierte Doktrin des Aristoteles zu seiner eigenen macht. Man kann dies oft schon aus einzelnen Bemerkungen und wohl auch aus der Art und Weise der Erklärung zum Teil erschließen; unzweifelhaft sicher aber ist dies, wenn die kommentierte Lehre in den selbständigen Schriften und Hauptwerken des Thomas (*quaestiones quodlibetales* und *disputatae, summa philosophiae, summa theologiae*) sich als dessen eigene Lehre wiederfindet. Dies ist in der Begriffslehre der *passio* der Fall, und aus diesem Grunde legte ich den Kommentar des Thomas zu Aristoteles *De anima* den Ausführungen über den Begriff und die Unterscheidung der *passio* zugrunde; denn diese Tatsache läßt uns einen tieferen Einblick in die Aufnahme des Lehrstoffes und die Art des Abhängigkeitsverhältnisses gewinnen und überdies nicht mehr zweifeln, ob wir nur von Übereinstimmung mit Aristoteles oder aber in begründeter Weise von Abhängigkeit sprechen dürfen. In dem letzten und reifsten Werke des Aquinaten, in seiner *Summa theologiae* (1265–1273) begegnet uns die *passio* in derselben doppelten Aussage, in derselben Unterscheidung durch *communiter* und *proprie* und mit demselben Inhalt des Begriffes. Nach der einen Seite hin ist sie *passio perfectiva*, als solche *communiter dicta* und bedeutet ganz allgemein eine Vollendung und Veränderung im Sinne der Aktualisierung einer Potenz; auf der anderen Seite ist sie *passio corruptiva*, die als *proprie dicta* die Aufnahme einer Einwirkung mit Vernichtung eines entgegengesetzten Zustandes zu ihrem Inhalte hat. Ihre Konstitutive bilden *receptio* und *abiectio*. Ein solcher psycho-physischer Vorgang kann sich zur Natur des Subjektes in doppelter Weise ver-

halten[1]: er kann ihr entsprechen, d. h., es kann das Naturgemäße aufgenommen und das Naturwidrige entfernt werden, oder nicht entsprechen und dies dann, wenn der Einwirkung des Naturwidrigen das Naturgemäße weichen muß. Empfängt der Organismus z. B. nach Entfernung der Krankheit die Gesundheit, so ist das eine naturentsprechende organische *alteratio* und heißt im engeren Sinne *passio proprie dicta,* wird er aber nach Vernichtung der Gesundheit krank, so ist diese Veränderung der Natur des Wesens inkonvenient und fällt unter den *propriissimus modus passionis.*

Durch die Zweiteilung der propriellen *passio* kommt somit Thomas zu einem dreifachen *pati,* das sich auf die Zweiteilung des aristotelischen *πάθος*-Begriffes im zweiten Buche *De anima*[2] zurückführt und das dadurch entsteht, daß die zweite Art der *passio* zwei Momente in sich begreift, ein positives und ein negatives, die der Aquinate scharfsinnig heraushebt und damit von einer *passio duplex* zu einer *passio triplex* gelangt. Als eine absolute Neuschöpfung des Aquinaten dürfen wir indessen das *pati propriissime* und also die drei Arten der *passio* nicht ansehen. Sie finden sich — wenn auch zerstreut und ungeordnet — ihrem sachlichen Inhalte nach schon bei Aristoteles, der im ersten und dritten Buche seiner Schrift *von der Seele*[3], um mich der thomistischen Terminologie zu bedienen, von den uneigentlichen, im 2. Buch derselben Schrift[4] von den uneigentlichen und eigentlichen, in der *Nik. Ethik*[5] von den eigentlichen und in der *Metaphysik*[6] von den eigentlichen und eigentlichsten *πάθη* handelt. Was Thomas leistet, das ist, daß er die zerstreuten Bemerkungen aus dem aristotelischen System in kongenialer Weise kommentierend herausgreift und sie in seinen selbständigen Werken systematisch zusammenordnet.

---

[1] *S. th.* I, II, 22, 1 arg.: Dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id, quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abiecta.

[2] *De an.* II, 5. 417b 2.

[3] *De an.* I, 5. 410a 25; III, 4. 429a 13.

[4] *Ebd.* II, 5. 417b 2. [5] *Eth. N.* II, 4. 1105b 21.

[6] *Met.* IV, 21. 1022b 15.

Nachdem ich von der thomistischen Unterscheidung der *passio* in eine weitere, engere und engste gesprochen und ihre historische Basis festgestellt habe, obliegt es mir, von jeder Art der *passio* das, was Thomas von ihr lehrt, im einzelnen darzustellen [1] und jedesmal auf die literarischen Quellen hinzuweisen.

a) Die passio communiter dicta.

(*S. th.* I. II, 22, 1; I. II, 41, 1; I, 79, 2 und 97, 2; *De ver.* 26, 1).

Von der *passio communiter* ist uns bereits bekannt, daß sie jegliche passive Aufnahme bezeichnet, die eine Vollendung des Potentiellen durch das Aktuelle in sich schließt. Zugleich hörten wir, daß sich diese thomistische Bestimmung der allgemeinen *passio* vollinhaltlich auf das 5. Kapitel des 2. Buches des Aristoteles *De anima* direkt zurückführt. Der Aquinate pflegt diese gewissermaßen passive Aufnahme in dem schon besprochenen Kommentar zu Aristoteles *de anima* und an mehreren Stellen seiner *Summa* [2] *recipere* bzw. *receptio* zu nennen, das ist eine Tätigkeit, die ex impressione alicuius agentis entsteht. Damit ist gleichsam eine zweifache Tätigkeit ausgesprochen, die des *agens* und die des *recipiens*; nicht die Tätigkeit des *agens* ist *passio*, sondern die Tätigkeit des *recipiens*. *Pati* ist nicht gleichbedeutend mit nicht tätig sein [3], sondern ist selber Tätigkeit, nur nicht in dem Sinne wie das *agere*, das eine durch sich selbst prinzipiierte Tätigkeit darstellt [4]. Das *pati* ist ein Akt, zu dem sich das *agere* wie die Ursache desselben verhält. Deshalb sagt Thomas: Passio est effectus

---

[1] Zu den verschiedenen Bedeutungen der *πάθη*, *passiones* vgl. J. Jungmann, *a. a. O.* S. 115—124; A. Otten *a. a. O.* S. 215—223.

[2] *Comm.* lib. II, lect. XI d; *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.; vgl. I, 79, 2 arg.; pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia.

[3] Vgl Morgott *a. a. O.* S. 11 Anm. 30 und A. Otten *a. a. O.* S. 120.

[4] Man kann auch die *passio* als sekundäre Tätigkeit bezeichnen, der gegenüber das *agens* dann als primäre zu gelten hätte. Als Analogon zu dem Verhältnis von *patiens* und *agens* oder *passio* und *actio* darf ich vielleicht die Seele anführen, insofern sie „in erster Linie und vermöge ihres Wesens die Form, in zweiter Linie dagegen und vermöge ihrer Kräfte der Beweger des Leibes“ ist: anima forma et motor corporis. In actu primo formiert sie den Körper zur Tätigkeit, die dieser in actu secundo entfaltet: wie z. B. das Auge nur sieht durch die Seele, so ist die *passio* eine Tätigkeit nur durch das *agens*. Vgl. A. Stöckl *a. a. O.* S. 617.

agentis[1]. Die *passio* ist Tätigkeit, nur nicht schlechthinnige, sondern receptive Tätigkeit. Der Ausdruck *receptio* in dem angegebenen passiven Sinne des Wortes ist synonym mit *passio.* Darauf macht Thomas in *de veritate* ausdrücklich aufmerksam und leitet, was sehr wichtig ist, den Ausdruck *passio* und den Ausdruck *receptio* direkt vom griechischen *πάθος* ab, indem er die *passio* als das latinisierte *πάθος* und *receptio* als die lateinische Übersetzung desselben bezeichnet[2].

Entsprechend der *passio communiter* müssen wir hier auch *receptio* im weitesten Umfang und im metaphorischen Sinne[3] fassen, so daß damit nicht eine *abiectio alterius* verbunden und also kein Träger erforderlich ist, der entgegengesetzter Qualitäten fähig erscheint: pati dicitur communiter secundum quod omne recipere est pati[4]. Die *passio communiter* erstreckt sich über das Reich des Körperlichen hinaus ins Geistige, insoweit diesem Aufnahmefähigkeit, Vervollkommnungsfähigkeit und überhaupt Potentialität zukommt[5]. So „leidet" die Luft, wenn sie erleuchtet wird, so „leidet" der Intellekt, wenn er das Bild der erkannten Sache in sich aufnimmt[6]. Es erscheint die *passio improprie* als eine allgemeine Kategorie jedes geschöpflichen Seins; sie eignet, wie Thomas sagt, *cuilibet creaturae*[7] und umfaßt sämtliche Funk-

---

[1] *S. th.* I, II, q. 41 a. 1 arg. Hier denkt Thomas an die uneigentliche *passio*, bei der der Effekt des Tätigen in der Aktuierung der Potenz besteht. Dieselbe Definition: passio est effectus actionis gilt nach *S. th.* I q. 97 a. 2 arg. auch von der *passio proprie*, und weil von dieser, so auch von der *passio propriissime*, da beide die physiologische Wirkung eines Einflusses bedeuten; die eine die *transmutatio in melius*, die andere *in deterius.* cf. *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[2] *De ver.* q. 26 a. 1 arg.: Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocunque modo et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a *πάσχειν* graece, quod est recipere; vgl. Albertus Magnus, *De an.* I tract. I cap. 3: *παθεῖν* enim graece, latine sonat recipere.

[3] II *Sent.* 3. 1. 1 ad 3. Recipere dicitur aequivoce de materia et intellectu.

[4] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[5] *S. th* I q. 79 a. 2 arg.: Intellectus humanus est in potentia respectu intelligibilium; *S. th.* I q. 56 a. 1 ad 3: moveri et pati (pati ist gleichbedeutend mit moveri; denn das Ding, welches bewegt wird, verhält sich zum Bewegenden, wie das patiens zum agens) convenit intellectui, secundum quod est in potentia.

[6] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg. [7] *Ibid.*

tionen des psychischen Lebens und secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire et intelligere est quoddam *pati*[1]; mit *quoddam* wird der uneigentliche Sinn dieser Art *passio* zum sprachlichen Ausdruck gebracht.

Mit dem Gebrauch des Begriffes *passio* (extenso nomine) zur Bezeichnung geistigen Geschehens stimmt Thomas mit der aristotelischen Auffassung des *πάθος* vollständig überein. Würde er diese umfassende Bedeutung der *passio* nicht ausdrücklich auf Aristoteles zurückdatieren, so wäre doch seine Abhängigkeit in dieser Beziehung außer Zweifel. Sie folgt einmal aus der bereits erwiesenen Tatsache, daß die thomistische *passio* mit dem aristotelischen *πάθος* darin gleichbedeutend ist, daß sie in ihrer allgemeinen Bedeutung weiter nichts als eine bloße Aufnahme i. e. sine abiectione unius contrarii besagen will, und dann aus der Identität der thomistischen und aristotelischen Prinzipien der Psychologie, wonach sich nicht nur die Sinne zum Gegenstande rein rezeptiv verhalten, sondern auch das geistigste Denken *sine phantasmate* nicht zustande kommt. G. Frhr. v. Hertling[2] hat diese allgemeine Bedeutung von Leiden im Auge, wenn er kurz die aristotelische Auffassung folgendermaßen charakterisiert: „Wie das Empfinden ein Leiden durch das Sensibile, so ist das Denken ein Leiden durch das Intelligibile.“ Überdies aber stützt Thomas seine Behauptung von dem „Leiden“ der intellectus conceptiones ausdrücklich auf die aristotelische Autorität in seiner *expositio in Aristotelis libros περὶ ἑρμηνείας*[3]. Zu den Worten des Aristoteles: *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα*[4] bemerkt er: Nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones. Weiterhin erzählt der Aquinate, daß diese Bezeichnung *πάθος* für die geistige Tätigkeit des Erkennens Andronikus v. Rhodus, dem ersten Herausgeber und Ordner der wiederaufgefundenen aristotelischen

[1] *Ibid.*; I q. 97 a. 2 arg.: passio communiter dicitur secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Vgl. I, II q. 41 a. 1 arg.

[2] G. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, p. 151.

[3] I cap. 1 lect. 2 med. [4] *Perih.* 1. 16a 3.

Werke, Anlaß wurde, die Schrift *περὶ ἑρμηνείας* für nichtaristotelisch zu erklären: quia non est consuetum, quod conceptiones intellectus Aristoteles nominet passiones, ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Mit dem Hinweis auf *I de an.*[1], wo Aristoteles das Wahrnehmen sowohl wie das Denken und Erkennen klar und deutlich ein Leiden und Bewegtwerden bezeichnet, löst Thomas zutreffend dieses Bedenken des Rhodiers: Manifeste invenitur in I de an., quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest. Außerdem begegnen wir dem *intelligere est quoddam pati* an mehreren Stellen der *Summa* des Aquinaten, wobei meistens auf die aristotelische Quelle hingewiesen wird[2].

Als letztes Moment der allgemeinen *passio* muß ich noch ihre Synonymie mit *motus* kurz namhaft machen: passio est motus[3]. Ist *passio*, wie oben ausgeführt wurde, salus et perfectio im Sinne der Aktuierung einer Potenz, so ist sie eben damit *motus* d. h. wieder dasselbe: Entelechie des Möglichen[4]. Es braucht kaum gesagt werden, daß wir *motus* hier ebenso übertragen oder *improprie* verstehen müssen wie die *passio*, von deren uneigentlicher Bedeutung jetzt gerade gehandelt wird. In diesem Sinne kann also auch das Denken eine „Bewegung“ (intelligere = pati = moveri) heißen, wozu ich freilich bemerken muß, daß wir sie nicht auf die Tätigkeit des intellectus agens ausdehnen dürfen, sondern auf die des intellectus possibilis[5] zu beschränken haben.

---

[1] *De an.* I, 5. 410a 25 und III, 4. 429a 13; vgl. I, 1. 403a 10.

[2] Z. B. *S. th.* I q. 79 a. 2 sed contra. Ebenso *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[3] *S. th.* I, II q. 22 a. 1a; q. 22 a. 3a; q. 41 a. 1 arg.; I q. 97 a. 2 arg.; *De ver.* q. 26 a. 1.

[4] *De ver.* q. 24 a. 1 ad 14: Motus est entelechia id est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Das ist die Übersetzung der aristotelischen Definition: *Phys.* III, 1, 201a 10 ff.: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν.* Vgl. L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, 2. A., Paderborn 1895 unter Art motus.

[5] In Rücksicht auf seine Aufnahmefähigkeit heißt er auch intellectus passivus oder passibilis im Gegensatz zum intellectus agens, der als intellectus impassibilis gilt. Diese Unterscheidung geht bekanntlich auf den aristotelischen *νοῦς παθητικός* und *νοῦς ἀπαθής* zurück. Vgl. Zeller II, 2, [3], p. 570 ff. Damit ist schon gesagt, daß die *passio* von dem *intellectus agens* ausgeschlossen ist, und außerdem bemerkt es Thomas in seinem *Kommentar zu Perih.* lib. I cap. 1 lect. 2 med. ausdrücklich, daß nur das *intelligere intellectus possibilis* gleich *pati* sei.

Motus in seiner Identifizierung mit *passio* oder *receptio* darf nur passiv verstanden werden, das will sagen, *passio* ist eine bewegte Bewegung, eine Bewegungstätigkeit, zu der das Objekt im Verhältnis des Bewegenden steht [1]. Wie jede der bisherigen Bestimmungen der allgemeinen *passio*, so führt Thomas [2] auch diese auf seinen Lehrer Aristoteles [3] zurück, der dabei ebenfalls nur an die passive Bedeutung der *κίνησις* denkt, wie die Zusammenstellungen von *πάσχειν τι καὶ κινεῖσθαι* [4], *πάσχειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι* [5] und die Bemerkung in der *Nikomachischen Ethik* [6]: *κατὰ τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα* deutlich ergeben.

Die *passio* ist sonach, wie Thomas in Übereinstimmung mit Aristoteles lehrt, eine Bewegung, deren Ursache in einem anderen liegt. Sie ist nicht *aktive* Tätigkeit d. h. nicht Tätigkeit aus einem immanenten Prinzip, sondern eine Tätigkeit, deren Ausführung von einem anderen ausgeht [7]. Das *agens* tritt dem *patiens* gegenüber und bestimmt dieses zur Bewegung. Ein anderes ist das *agens*, ein anderes ist das *patiens* und deshalb heißt die Definition von der *passio* = Bewegung, ausführlicher: passio est motus ex alio in aliud [8]. Diese deutliche und gewissermaßen detaillierte Bestimmung der *passio* als Bewegung stützt Thomas nicht auf Aristoteles, sondern auf Johannes Damascenus [9], der sich damit, ohne die Quelle anzugeben, wörtlich an Nemesius [10] anschließt. Nemesius hinwiederum hat diese genaue Definition sowie die ganze Ausführung in diesem Zusammenhange Galen [11] entnommen, wie

---

[1] *S. th.* I, II q. 41 a. 1 arg.: Ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam sc. comparetur suum obiectum per modum activi moventis.

[2] *S. th.* I, II q. 22 a. 1a.

[3] *Phys.* III, 3, 202a 25; vgl. *De an.* I, 1. 403a 25; *Polit.* VIII, 7, 1342a 8; *Eth. N.* II 4. 1106a 4.

[4] *De an.* I, 5. 410a 25. [5] Zeller II, 2³, p. 391.

[6] *Eth. N.* II, 4. 1106a 4.

[7] Den Unterschied von Tätigkeit und Leidenheit gibt Thomas in folgender Weise: II, *Phys.* 2 d: Actiones denominantur a principiis, passiones vero a terminis.

[8] *De ver.* q. 26 a. 3. 16. [9] *De fide orth.* II, 22. *PG.* 94, 941.

[10] *De nat. hom.* c. 16. *PG.* 40, 673.

[11] Claudii Galeni, *De plac. Hippocr. et Platon.*, rec. Iw. Müller I (1874), VI n. 506, p. 491.

Domański[1] nachgewiesen hat. Auch Plotin[2] redet in diesem Sinne von *passio*, indem er das eine *ἄλλον* — er erwähnt die *δόξα* — dem andern *ἄλλον* — dem *πάθος* — kausativ gegenüberstellt. Es könne jemand, führt er als Beispiel an, in der Meinung, er werde sterben, Furcht empfinden, oder in dem Glauben, daß ihm etwas Gutes zuteil werde, sich freuen. Dabei trennt Plotin die Vorstellung als dem Bewirkenden vom *πάθος* als dem Bewirkten. Von Johannes Damascenus, Nemesius und Galenus unterscheidet sich seine Bestimmung dadurch, daß er nicht nur auf ein unbestimmtes *ἄλλον* verweist, das durch seine „Bewegung" zu einem andern *ἄλλον* ein *πάθος* bildet, sondern daß er in bestimmter Weise als das eine *ἄλλον* die *δόξα* angibt, die als psychologisch-dynamisches Moment dem andern *ἄλλον*, dem *πάθος*, vorausgeht. Bei Aristoteles finde ich für *passio* bloß die Bestimmung *κίνησις* ohne die genauere Bezeichnung *ἐξ ἑτέρου ἐν ἑτέρῳ*. Implicite sagt nach dem Begriff der Bewegung im aristotelischen System die *κίνησις* an sich ebensoviel, da sie immer als Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit eine Zweiheit von logischen Seinselementen voraussetzt[3].

b) Die Passio proprie dicta.

(*S. th.* I q. 79 a. 2 arg.; q. 97 a. 2 arg.; I. II q. 22 a. 1 arg. a. 2 arg.; a. 3 s. c und arg.; q. 41 a. 1 arg.)

Die grundlegende thomistische Bestimmung der eigentlichen *passio* lernten wir gelegentlich der Besprechung des Kommentars zur aristotelischen Psychologie kennen, eine Bestimmung, der wir teils wörtlich, teils sinngetreu im thomistischen System wiederholt begegnen, und der, wie ich gezeigt habe, die Stelle *φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου* aus der aristotelischen Seelenlehre[4] als Quelle diente. Entgegen der impropriellen *passio*, die, weil sie bloß *receptio* bedeutet, auch zur Vollendung des Seins beitragen kann, ist mit der eigentlichen *passio* stets die Korruption dessen verbunden, was davon betroffen wird: proprie dicitur passio secundum quod quaedam corruptio fit a contrario (sc. agente)[5]. Die *passio proprie dicta*

---

[1] *a. a. O.* S. 116 f.

[2] *Ennead.* III, 6, *Plotini opera* rec. A. Kirchhoff, Vol. 1, Lips. 1856, p. 211.

[3] Zeller II, 2[3], p. 351 ff. [4] *De an.* II, 5. 417 b 2.

[5] *Komm. zu Ar. de an.* lib. II lect. 11 d.

ist wie die uneigentliche *passio*: *receptio*, aber nicht bloß *receptio*, sondern *receptio* cum alterius abiectione [1]. Sie ist also gegenüber der *passio improprie dicta* um zwei Momente bereichert, um die Kontrarietät und die Korruption [2] (abiectio-alterius). Infolge dieser beiden Merkmale der *passio proprie dicta* vermag sie sich nicht mehr wie die *passio improprie dicta* über das gesamte Gebiet des kreatürlichen Seins auszubreiten und kann auch nicht mehr Terminus für die geistigen Tätigkeiten des Menschen, für das *intelligere* sein. Wegen seiner Rezeptivität d. h. wegen der Aufnahme dessen, zu dem es in Potenz ist, kann das Denken und Erkennen ein *pati communiter* genannt werden, welch letzteres ja weiter nichts erheischt, als eine gewisse Potentialität in dem subiectum passibile und also das mögliche Sein insgesamt zu umfassen imstande ist. Anders ist es mit dem *pati proprie*, das Gegensätzlichkeit des Wirkenden und Leidenden und die corruptio unius contrarii zu integrierenden Bestandteilen hat und also nur möglich ist, wo Materie und Form vorhanden ist: Unde (sc. passio proprie) non invenitur nisi in compositis ex materia et forma [3]. Hat sich so auf der einen Seite der Begriff der *passio* im engeren Sinne in seinem Umfange verengt, so hat er sich auf der anderen Seite seinem Inhalte nach vermehrt.

Gemeinsam ist der impropriellen und propriellen *passio* die Bestimmung von *motus* (passivus), der auch der eigentlichsten *passio* noch zukommt, seinem Inhalte nach freilich ebenso verschieden, wie die Arten der *passio* selbst. So besteht die „Bewegung" der uneigentlichen *passio* in der Verwirklichung einer Potenz [4], bei der eigentlichen in der Aufnahme einer Form und der Vernichtung der entgegengesetzten [5] und bei der eigentlichsten in der Aufnahme des der Natur des Wesens Unzukömmlichen und in der Entfernung des der Natur Entsprechenden. So ist also jede *passio* „Bewegung", wiewohl umgekehrt nicht jede Bewegung [6] *passio* ist. Der *motus* der *passio proprie*, secundum

[1] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.

[2] Die Korruption vollzieht sich nämlich: per introductionem contrariae formae. *Komm. zu Ar. de an.* lib. II lect. 11 d.

[3] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 ad 1. [4] *S. th.* I q. 79 a. 2 arg. [5] *ibid.*

[6] Es gibt eine dreifache Bewegung: eine qualitative: alteratio; eine quantitative: auctio et diminutio und eine räumliche: motus localis. Vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon* u. Artikel *motus*.

quem una forma recipitur et alia expellitur, der in dieser allgemeinen Form auch von der *passio propriissime* gilt, sagt uns schon, daß nicht an eine lokale oder quantitative, sondern nur an die qualitative Bewegung gedacht werden kann, der allein die der eigentlichen *passio* eigentümliche Aufnahme und Vernichtung eines Gegenteiligen wesentlich ist: non quilibet motus est passio, sed solum alteratio proprie loquendo, ut dicit Philosophus in I de generatione (I, 4. 319^b 33), quia in hoc solo motu aliquid a re abiicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis [1]. Wie aus dieser Stelle hervorgeht, führt Thomas nicht allein die allgemeine Bestimmung der *passio*, daß sie Bewegung, sondern auch die spezielle, daß sie eigenschaftliche Bewegung sei, auf Aristoteles [2] zurück, der die *ἀλλοίωσις* (*κίνησις κατὰ τὸ ποιόν*) *ἡ κατὰ τὸ πάθος μεταβολή* [3] nennt und das *πάθος* wieder *ποιότης, καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται* [4]. Weil die *alteratio*, die sich als „Bewegung" der eigentlichen (und auch eigentlichsten) *passio* bestimmt, eine Bewegung *inter contraria* ist, so verbindet sich das Moment der Kontrarietät wesentlich mit dieser Art *passio* [5] und hebt sich dadurch auf, daß das *patiens* dem *agens* verähnlicht wird. Diese begriffliche Fassung der *alteratio* deckt sich mit der aristotelischen *ἀλλοίωσις*, die ohne Gegensätzlichkeit nicht möglich ist [6] und deren Veränderung darin besteht, daß die Gegensätze sich ausgleichen, „indem das Wirkende das Leidende sieh selbst ähnlich macht" [7]. Auf diesen Punkt geht Aristoteles näher in

---

[1] *Sent.* III dist. 15 q. 2 a. 1 c. Ebenso *De ver.* q. 26 a. 1: passio proprie non est nisi secundum motum alterationis; auch *De ver.* q. 26 a. 3; *De ver.* q. 26 a. 1 concl. 1.

[2] Nach Aristoteles gibt es die eigentliche *κίνησις* gleichfalls in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποσόν (κατὰ μέγεθος)*, *κατὰ τὸ ποιόν (κατὰ πάθος)* und *κατὰ τὸ ποῦ (κατὰ τόπον)*; die erste ist *αὔξησις καὶ φθίσις*, die zweite *ἀλλοίωσις*, die dritte *φορά*. Ueberweg-Praechter, *Grundr. der Gesch. der Philos.* I [10], p. 222.

[3] *Met.* XI, 2. 1069b 12.

[4] *Met.* IV, 21. 1022b 15; vgl. *Anal. post.* I, 7. 75a 42; *Phys.* V, 2. 226a 26. cf. H. Bonitz, *Index aristotelicus* unter *πάθος*.

[5] *De ver.* q. 26 a. 1: Oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui, quod a patiente abiicitur; vgl. *S. th.* I q. 97 a. 2 arg.

[6] Wo kein Gegensatz, da auch keine *ἀλλοίωσις*. *Phys.* V, 1. 224b 26; *Phys.* VIII, 7. 260a 33; *Met.* VIII, 1. 1042a 32.

[7] Zeller II, 2 [3], p. 419; vgl. Arist., *De gen. et corr.* I, 6. 324a 10.

seiner Schrift *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν* [1] ein und zeigt, daß die Bewegung des Leidens nur bei dem, was der Gattung nach (*τῷ γένει*) einander ähnlich und der Art nach (*τῷ εἴδει*) zu einander im Gegensatz ist oder Gegensätzlichkeit in sich enthält, denkbar ist, womit das Leiden als eine Bewegung zwischen Gegensätzen deutlich genug bestimmt ist.

Die alterative Bewegung, insoweit sie synonym mit *passio* zu verstehen ist, dürfen wir nicht als Eigenschaftsveränderung geistiger Art fassen, wie sie etwa das Auge durch die Einwirkung eines sichtbaren Gegenstandes erleidet, insofern es dabei das Bild der Farbe (intentio coloris) in sich aufnimmt [2]. Das Auge wird hier nicht gefärbt oder sonstwie körperlich verändert, es erfährt lediglich eine intentionale Veränderung durch das Bild des affizierenden Gegenstandes, eine sog. transmutatio spiritualis, die mit jeder Tätigkeit des sinnlichen Apprehensivvermögens verknüpft ist. Dagegen besteht die sog. naturalis transmutatio organi in der materiellen Verwandlung des affizierten Sinnorganes: puta quod calefit aut infrigidatur [3]. Im Sinne dieses körperlichen Anderswerdens ist die *alteratio* der *passio* [4] zu begreifen: sicut dicitur, quod ira est accensio sanguinis circa cor [5]. An mehreren Stellen seines Lehrsystems kommt Thomas darauf zurück, daß die *passio proprie* nur secundum transmutationem corporalem zu fassen sei und weist gelegentlich [6] auf Aristoteles [7] hin, der es z. B. in seiner *Metaphysik* [8] klar ausspricht, daß er mit der *ἀλλοίωσις* des *πάθος* nur die physisch-organische Veränderung meine.

---

[1] Die Identität der aristotelischen Schrift *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*, auf die *De an.* II, 5. 417a 2 und *De gen. an.* IV, 3. 768b 23 ff. verweisen, mit Arist. *De gen. et corr.* I, 7–9. 323b 1—327a 29 hält W. Volkmann, *Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie* in Abh. der *K. B. Ges. d. Wiss.*, Prag 1859, p. 125 Anm. 15 für möglich; Zeller II, 2³, p. 88 Anm. 1 für sicher. Dagegen glaubt E. Heitz (*Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipz. 1865, p. 80) mit Trendelenburg (*Die Geschichte der Kategorienlehre*, p. 130 f.), daß die Schrift verloren gegangen sei und als logische Abhandlung in ausführlicherer Weise die Kategorien des Tuns und Leidens besprochen habe.

[2] *S. th.* I, II q. 22 a. 2 ad 3. [3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*: passio animae fit, proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. [5] *Ibid.* q. 22 a. 2 ad 3.

[6] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 a; I q. 97 a. 2. [7] *Top.* VI, 6. 145a 3.

[8] *Met.* IV, 21. 1022b 15 ss.: *πάθος λέγεται . . . ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης . . .*

Nachdem ich gezeigt habe, in welchem Sinne *motus* zu nehmen ist, wenn ich sage: *passio proprie* est *motus*, stelle ich mir mit Thomas die Frage, in welcher Seelen-Potenz dieser *motus passionis* spielen wird [1]. Die Frage beantwortet sich einmal aus der Natur der *passio*, wie wir sie kennen lernten, und dann aus dem Wesen der Seelenvermögen, die ich als bekannt voraussetze. Die vegetative Seelenkraft kommt für uns nicht in Betracht, da sie aktiver Natur ist, wohl aber das apprehensive und appetitive Vermögen, die beide passive Seelenpotenzen darstellen. Ist untersucht, welchem dieser beiden Grundvermögen der Seele die *passio* vorzugsweise eignet, dann müssen wir noch zusehen, ob sie dem sinnlichen oder geistigen Teil des betreffenden Vermögens zuzuschreiben ist. Bezüglich des ersten Punktes bemerke ich, daß sich das apprehensive und appetitive Vermögen nach thomistischer Lehre prinzipiell dadurch unterscheidet, daß sich die Tätigkeit des ersteren *secundum motum a rebus in animam* vollzieht und die des letzteren *secundum motum ab anima in rem* [2]. Beim Erkenntnisvorgang liegt nach dieser Auffassung das Prinzip der Bewegung in mir, so daß sich die Tätigkeit von außen nach innen richtet: ich ziehe den Gegenstand an. Beim Begehren liegt umgekehrt das Prinzip der Bewegung im Gegenstande und deshalb wendet sich die appetitive Tätigkeit von innen nach außen: der Gegenstand zieht mich oder: ich werde vom Gegenstande gezogen [3]. Wir sehen leicht, daß die Tätigkeit des appetitiven Vermögens zusammenfällt mit der Tätigkeit der *passio* oder des *motus*, wie wir ihn im *passiven* Sinne verstanden, als eine Tätigkeit, deren Prinzip von ihr selbst verschieden ist und von einem außen befindlichen *agens* verursacht wird. Wie das Strebende in der Tätigkeit der Begehrkraft zum wirksamen Gegenstand gleichsam hinbewegt wird, so gehört das zum Wesen der *passio*, daß sie zum *agens* gezogen werde (trahatur) [4], und wie durch die Begehrkraft die Seele Beziehung hat zu den Außendingen, wie sie an sich

---

[1] Cf. *Comm. in Eth.* lib. II lect. 5; *S. th.* I, II q. 22 a. 2 und 3.

[2] *Sent.* III dist. 26 q. 1 a. 5 ad 4m; *S. th.* I q. 60, 2c.

[3] Zum Gegensatz von Erkennen und Begehren vgl. A. Otten *a. a. O.* S. 113—136 und 196—215; J. Jungmann *a. a. O.* S. 10—84.

[4] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg.; *ibid.* a. 2 arg. u. a.

sind im Gegensatz zum Erkenntnisprozeß, der sich durch den geistigen Besitz des Gegenstandes abschließt, so gehen wir auch in den *passiones* nicht „Phantomen" nach, sondern verlangen, wirkliches Gut seinem natürlichen Sein nach zu besitzen [1]. Den zweiten Grund, den ich dafür anführen kann, daß die *passio* mehr dem appetitiven als dem apprehensiven Vermögen zuzuweisen sei, entnehme ich dem Gebiete der thomistischen Erkenntnistheorie. Mit der Auffassungstätigkeit ist nur eine „geistige" Veränderung der Organe verbunden, und weil der *passio* die transmutatio corporalis wesentlich ist, so kann sie sich nur im Appetitiv-Vermögen finden, deren Akte unmittelbar körperliche Umwandlungen zur Folge haben [2]. Zugleich entscheidet das Moment der transmutatio corporalis über die Frage, ob sich die *passio* im geistigen oder sinnlichen Begehrungsvermögen finde; denn nur die Tätigkeiten des sinnlichen Begehrens sind an leibliche Organe gebunden, während der appetitus intellectivus nicht mehr in Frage kommen kann: quia non est secundum transmutationem organi corporalis, quae requiritur ad rationem passionis proprie dictae [3].

Wie „der appetitus sensitivus oder das sinnliche Begehrungsvermögen zur Tätigkeit determiniert wird durch ein sinnliches Gut oder durch ein sinnliches Übel, welches und insofern es durch die sinnlichen Apprehensiv-Kräfte ihm vorgehalten wird" [4], ebenso wird die Bewegung der *passio* als Manifestation des sinnlichen Strebevermögens durch die Vorstellung eines Gutes oder Übels in der Seele ausgelöst: Omnis passio animae habet vel bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis [5]. Da die Tätigkeit der Strebekraft zu den Außendingen hingeordnet ist: *prout in seipsis sunt,* so sagt Thomas [6] mit Aristoteles, daß das Gute und Böse, die Objekte der appetitiven Potenz, in den Dingen selbst seien, während die Gegenstände des Erkennens, das Wahre und Falsche nicht in den Dingen, sondern im Geiste seien, insofern die Apprehensiv-Tätigkeit nach innen ge-

---

[1] *Komm. zu Perih.* I, cap. 1 lect. 2 ad 2: Passiones animae originem habent ab ipsis rebus.

[2] *S. th.* I, II q. 22 a. 3. [3] *De ver.* q. 22 a. 10c.

[4] A. Stöckl *a. a. O.* S. 638. [5] *S. th.* I, II q. 23 a. 3a.

[6] *Ibid.* q. 22 a. 2 arg.

richtet ist. Entsprechend dem intellektualistischen Charakter der thomistischen Psychologie geht nach dem Satze: Ignoti nulla cupido die Perzeption von Gut und Bös als psychologisches Moment den *passiones* voraus. Die Vorstellung von Gut und Schlecht ist das *agens*, von dem wir sagten, daß von seiner Einwirkung die *passiones* abhängen.

Wenn wir das über die *passio proprie* Gesagte kurz überschauen, so sehen wir, daß ein Punkt der eigentlichen *passio* den anderen mit psychologischer Notwendigkeit ergibt. Die eigentliche *passio* ist (eigentlicher) *motus passivus*, somit im Begehrungsvermögen; sie ist stofflich-qualitative Bewegung, also im sinnlichen Begehrungsvermögen und hat als Tätigkeit dieses Vermögens zum Objekte das Gute und Böse, deren Vorstellung die „Bewegung" der *passio* auslöst. Die genaue Begriffsbestimmung der eigentlichen passio muß also lauten: passio est motus (besser motus alterationis) appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter: Passio est motus irrationalis animae per suspicionem (susceptionem) boni vel mali[1]. Thomas geht mit dieser Definition auf Johannes Damascenus[2] zurück, der sie wörtlich aus Nemesius[3] genommen hat. Eine ganz ähnliche Bestimmung der eigentlichen *passio* finde ich in Stobäus[4], dessen (aristotelische) Definition der *passio* mit der des Nemesius und Johannes Damascenus auffallend übereinstimmt, in diesen Worten aber bei Aristoteles nicht zu finden ist. Dem Sinne und Inhalte nach paßt sie in das aristotelische System, dem, wie gezeigt, die einzelnen Merkmale der eigentlichen *passio* bei Thomas entstammen, und dem sich

---

[1] *S. th.* I, II q. 22 a. 3 sed contra; vgl. Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae Dogmata.* Ed. Roux-Lavergne, Paris 1857, tom. IV, p. 88; J. Mausbach, *D. Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina,* Pad. 1888, p. 19 ff.; Morgott *a. a. O.* p. 17 f.

[2] *De fide orth.* II cap. 22. *PG.* 94, 940 und 941: *τῶν δὲ ψυχικῶν παθῶν ὅρος ἐστὶν οὗτος· πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ. Καὶ ἄλλως· πάθος ἐστὶ κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς, δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ.*

[3] *De nat. hom.* cap. 16. *PG.* tom. 40 col. 673. cf. B. Domański *a. a. O.* p. 115 Anm. 1.

[4] Stob. *Ecl.* lib. II cap. 6. 36: *πάθος δ' ἐστὶν, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης, ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική· Κἀκείνως δ' ὁρίζεται· πάθος ἐστὶ κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστικὴ κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ· ὁ μὲν οὖν Περιπατετικὸς οὕτως*; vgl. B. Domański *a. a. O.* p. 118 Anm. 2 u. Zeller III, 1^4, p. 230 Anm. 1.

auch in der Bestimmung der Seelenvermögen Thomas völlig angeschlossen hat. Der Begriff des *πάθος* bei Aristoteles ist der der passiven Bewegung [1] im Sinne der *ἀλλοίωσις*, die im *ὀρεκτικόν* das *ἡδὺ καὶ λυπηρόν*, das *ἀγαθὸν καὶ κακόν* [2], zum Gegenstand hat und durch die Vorstellung desselben [3] in Tätigkeit gesetzt wird. Die Definition des Stobäus stimmt auch mit der *πάθος*-Definition des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* [4] inhaltlich überein, eine Stelle, auf die sich Thomas im Kommentar zu *I. Perih.* und in der expositio zur aristotelischen Ethik [5] stützt, wo er die *passiones* als Affektionen des sinnlichen Begehrungsvermögens bezeichnet. So sehr also die Definition in das aristotelische System paßt, ausgesprochen ist sie darin in dieser Form nicht. Stobäus hat sie vielleicht aus der aristotelischen Abhandlung *περὶ παθῶν*, die uns verloren gegangen ist [6].

c) Die Passio propriissime dicta.

(*S. th.* I q. 79 a. 2 arg; I. II q. 22 a. 1 arg. und q. 41 a. 1 arg.)

Eigentliche *passio* ist jede Alteration, gleichgültig, ob sie dem leidenden Subjekt entsprechend oder nichtentsprechend ist [7]: hoc dicitur pati non solum, qui aegrotat, sed etiam qui sanatur, non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Dagegen ist die *passio propriissime* nur die transmutatio in deterius [8], bei der das Subjekt das ihm Zukömmliche verliert und das ihm Unzukömmliche dafür erhält [9]: sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem et cum homo aegrotat aut tristatur. Thomas argumentiert so: *pati* ist Hingezogenwerden zum tätigen Gegenstand; je stärker das *agens* ist, je mächtiger das *patiens* ein Gezogenwerden erleidet, desto eigentlicher ist die *passio*; am meisten aber muß jenes zu etwas anderem hingezogen werden, das von dem sich entfernt, dem es konnatural ist. Wenn also beispielsweise die Gesundheit

---

[1] *De an.* I, 5. 410a 25. [2] *Ibid.* III, 7. 431a 8.

[3] *Ibid.* III, 10. 433b 11; vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 2. p. 100.

[4] *Eth. N.* II, 4. 1105b 20. [5] Lib. II lect. 5.

[6] Vgl. zu der verlorenen aristotelischen Abhandlung *περὶ παθῶν ὀργῆς* V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, Lips. 1863, p. 107 f.; E. Heitz, *Fragmenta Aristotelis*, Par. 1869, p. 151 f.; Zeller II, 2³, p. 103 Anm. 1.

[7] *S. th.* I q. 79 a. 2 arg.; vgl. I q. 97 a. 2 arg.

[8] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg. [9] *S. th.* I q. 79 a. 2 arg.

sich von einem Wesen entfernt und die Krankheit an deren Stelle tritt, so hat diese Veränderung den Charakter der eigentlichsten *passio*[1]. Von ihr gilt alles, was ich über das Wesen und die psychologische Bestimmung der *passio proprie* gesagt habe, nur muß man sich jedesmal hinzudenken, daß sie ausschließlich die Bewegung ins Schlechtere hin darstellt. Wie Thomas[2], so nennt auch Aristoteles an einer von Thomas oft zitierten Stelle[3] die *βλαβεραὶ καὶ λυπηραὶ ἀλλοιώσεις* im eigentlichsten Sinne (*μάλιστα*) *πάθη*. Da diese Art *passio* eine naturwidrige Veränderung des Organismus bedeutet, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Stoiker in ihrer Bestimmung der *πάθη* als *ἄλογοι καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κινήσεις*[4] von Aristoteles beeinflußt sind und weiterhin, daß Nemesius dem ganzen Zusammenhang seiner diesbezüglichen Ausführungen zufolge[5] und mit ihm Johannes Damascenus[6] nicht an die stoische *πάθος*-Lehre, sondern an die aristotelische Lehre von den eigentlichsten *πάθη* denken, wenn sie die *πάθη κινήσεις παρὰ φύσιν* nennen, und endlich ist es gewiß, daß Thomas auf Aristoteles zurückgreift, wenn er diejenigen Affekte, die eine Veränderung zum Schlechteren darstellen, *passio* im eigentlichsten Sinne nennt, und daß er hierin nicht, wie H. Siebeck[7] annimmt, von der stoischen Auffassung beeinflußt ist.

Die Passio animalis et corporalis.

(*De ver.* q. 26 a. 2 arg. a. 3 arg.; *S. th.* III q. 15 a. 4 arg)

Außer der bisher betrachteten Unterscheidung der *passio*, wonach sie im weiteren, engeren und engsten Sinne genommen wird, ist nach Thomas noch zwischen körperlicher und seelischer *passio* zu unterscheiden: animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati; uno modo passione corporali, alio modo passione animali[8]. Durch die *passio corporalis* leidet die Seele, insofern sie actus corporis und dadurch mit dem Körper zu einem ens simpliciter vereinigt ist. Wenn also der Körper eine Verletzung

---

[1] *S. th.* I, II q. 22 a. 1 arg. [2] Vgl. auch *S. th.* I, II q. 41 a. 1 arg.

[3] *Met.* IV, 21. 1022b 15. [4] Vgl. Zeller III, 1[4], S. 230 Anm. 1.

[5] *De nat. hom.* cap. 16. *PG.* 40, 673; B. Domański *a. a. O.* S. 118 Anm. 1 meint, Nemesius nehme hier auf die stoische Erklärung des *πάθος* Bezug.

[6] *De fide orth.* II cap. 22. *PG.* 94, 941.

[7] *a. a. O.* I, 2, S. 460. [8] *S. th.* III q. 15 a. 4.

erleidet, so wird die Seele auf Grund ihrer substantialen Verbindung mit demselben i. e. *per accidens* in Mitleidenschaft gezogen. Das Charakteristische der *passio corporalis* ist, daß sie ihren Anfang im Körper nimmt und trübend und verstimmend auf die Seele hinüberwirkt, weil und insoweit diese als Form mit dem Körper ein unum ens bildet.

Im Gegensatz zur *passio corporalis* liegt der terminus a quo der *passio animalis* in der Seele [1] und zwar, wie der Ausdruck heißt, inquantum est corporis motor: alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor et terminatur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio [2].

Es frägt sich nun, woraus der Aquinate bei dieser Unterscheidung der *passio* geschöpft hat. Er weiß von den Begriffen der *passio corporalis* und *animalis* bei Johannes Damascenus [3], Nemesius [4] und Aristoteles [5]. Er erwähnt sie in *de veritate* [6], kommt aber, wo er von der *passio corporalis* und *animalis* spricht, auf keinen der genannten Philosophen zurück. Was den Inhalt der *passio corporalis* betrifft, so stimmt Thomas mit Johannes Damascenus, Nemesius und Aristoteles überein und nennt demgemäß Verletzungen, Wunden, Schmerzen und Krankheiten *passiones corporales*. In der Bestimmung des Begriffes der *passio corporalis* aber geht Thomas zweifellos auf Aristoteles zurück, indem er mit ihm als wesentliches Moment dieser *passio* ihren Ursprung im Körper besonders hervorhebt: quod incipiat a corpore et terminetur in anima [7], wohingegen Johannes Damascenus und Nemesius davon expressis verbis nichts erwähnen. Demselben Verhältnis begegnen wir in der psychischen *passio*. Thomas versteht darunter die seelischen Affektionen wie Zorn, Begierde, Liebe, Sehnsucht usw., ebenso auch Johannes Damascenus, Nemesius und Aristoteles [8], aber offenbar greift

[1] *S. th.* III q. 46 a. 7 a.
[2] *De ver.* q. 26 a. 2 arg.; *S. th.* III q. 15 a. 4 arg.; q. 46 a. 7 und 8.
[3] *De fide orth.* II, cap. 22. *PG.* 94, 940.
[4] *De nat. hom.* cap. 16. *PG.* 40, 673.
[5] *Eth. N.* X, 2. 1173b 9 et v. l.
[6] q. 26 a. 3 ad 10.
[7] Thom. *De ver.* q. 26 a. 2 arg. — Arist. *Eth. N.* X, 2. 1173b 9.
[8] *Eth. N.* II, 4. 1105b 21.

Thomas in der begrifflichen Bestimmung dieser seelischen *passio* wieder auf Aristoteles zurück, indem er mit ihm die Seele als den Quellpunkt der *passio animalis* ausdrücklich bezeichnet [1].

Materie und Form der passio animae,

(*S. th* I q. 20 a. 1 ad 2; *De ver.* q. 26 a. 2 ad 6).

Die *passio animalis* fällt inhaltlich zusammen mit der *passio proprie* und *passio propriissime.* Als ich von diesen handelte, sprach ich von einer Bewegung der Seele und einer Veränderung des Körpers, die beide zasammengenommen den Begriff der eigentlichen und eigentlichsten *passio* konstituieren. Ich will damit sagen, daß es nahe liegt, in dem Begriff der *passio animae* — die ich im folgenden immer im Auge habe — einen doppelten Charakter zu unterscheiden. Sie setzt sich zusammen einmal aus einer Bewegung der Seele im sinnlichen Begehrungsvermögen und dann aus einer dadurch bedingten Umänderung im physisch-leiblichen Leben. Wir haben damit zwei Momente, ein psychisches und ein physisches, die den Begriff der *passio animae* ausmachen und sich wie Grund und Folge verhalten, indem entsprechend der Auffassungstätigkeit, von der die *passiones* abhängen, das Begehrungsvermögen verschieden bewegt und nach der Weise seiner Tätigkeit eine körperliche Veränderung bewirkt wird. Von diesen zwei Momenten der *passio animae*, dem bestimmenden und dem bestimmbaren, spricht Thomas sowohl in *de veritate* [2] als in seiner *Summa* [3] und nennt das der Seele angehörige, also das psychische Moment, die *formale* Seite und das dem Körper angehörige, also das physische Moment, die *materiale* Seite der *passio.* Als Beispiel führt er jedesmal den Zorn an, der nach seiner formalen Definition ein Streben nach Rache und nach der materialen eine Glut des Blutes um das Herz herum bedeutet.

Wenn Thomas auch keine Quelle angibt, die er hier benützte, so ist es doch außer Zweifel, daß er diese Unterscheidung Aristoteles entnommen hat. Der Stagirite nennt die *πάθη λόγοι ἔνυλοί* [4], die zwei Seiten haben, eine physische und eine psychische.

[1] Thom. *S. th.* III q. 15 a. 4. — Arist. *De an.* I, 1. 402a 9.
[2] q. 26 a. 2 ad 6. [3] I q. 20 a. 1 ad 2.
[4] *De an.* I, 1. 403a 25 ff.

Die erstere würde der *φυσικός* berücksichtigen und darnach etwa den Zorn ein Aufwallen des Blutes im Herzen definieren, die andere der *διαλεκτικός* [1], der also im Zorn ein Verlangen nach Wiedervergeltung sehen würde: *τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον* [2].

Das Subjekt der passio animae.

(*S. th.* I. II q. 22 a. 1.)

Wir sind gewohnt, die *passiones* der Seele beizulegen und tragen kein Bedenken, das Traurig- und Freudigsein als Zuständlichkeiten der Seele zu bezeichnen. Zugleich aber entgeht uns nicht das empirische factum, daß z. B. die Trauernden finsteren und die Fröhlichen heiteren Blickes sind. Auf diese Beobachtung stützt sich der Begriff der *passio*, dessen Konstitutive demnach, wie wir wissen, ein psychisches und ein physisches Element bilden. Auch ist uns bekannt, daß die *passio* ein Bewegtwerden ist — die Seele aber wird nicht bewegt [3]. Die *passio* also ist offenbar ein Etwas, das sich nicht allein in der Seele begibt, bei der vielmehr der Mensch constitutus anima et corpore [4] beteiligt ist. Thomas widmet dieser Frage eine einläßliche Untersuchung, deren Ergebnis sich in den Satz zusammenfassen läßt: per se *passio* convenit composito [5]. Diese Lehre ist eine Konsequenz der uns bekannten Auffassung, daß die *passio* im sinnlichen Begehrungsvermögen spielt; denn nach der thomistischen Psychologie haben alle niederen Vermögen zum Träger ihrer Tätigkeiten die aus Geist und Leib zusammengesetzte menschliche Natur. Es ist also nicht die Seele an und für sich, sondern die Seele in und mit dem Leibe Subjekt der *passio*. Thomas hilft sich durch seine Unterscheidung von *per se* und *per accidens*. Die Seele ist

[1] An diesem Ausdruck und dem gewählten Beispiel vom Wesen des Zornes sieht H. Siebeck *a. a. O.* I, 2, p. 96, daß Aristoteles die „rhetorisch-praktischen Erklärungen" der *πάθη* auf die dialektische Seite stellen d. h. eben nicht als psychologische anerkennen würde, daß er sich aber dessen wohl bewußt war, worauf es bei der rein psychologischen Untersuchung in diesem Gebiete ankommen würde.

[2] *De an.* I, 1. 403b 1. [3] *S. th.* I, II q. 22 a. 1a.

[4] *ibid.* ad 1 und a. 3 arg.; *De ver.* q. 26 a. 1c.

[5] *ibid.* q. 22 a. 1 ad 3.

nicht *per se* Sitz der *passio*, sondern auf Grund ihrer Verbindung mit dem Körper i. e. *per accidens*[1]: inquantum compositum patitur[2].

Wie Thomas mit Aristoteles die Lehre von der Identität des Prinzips des körperlichen und geistigen Lebens im Menschen gemeinsam hat, so faßt er in Abhängigkeit von ihm auch die *passiones* als actus compositi[3]. In seiner *Summa*[4] stützt er diese

[1] *ibid.* arg.

[2] A. Stöckl, *a. a. O.* p. 608, benützt dieses factum, daß die *passio* actus compositi ist, zum Beweise für die persönliche Einheit des Menschen: „Würden Seele und Leib in ihrer Verbindung miteinander nicht eine einheitliche Wesenheit bilden, dann würden sie auch keiner einheitlichen Aktion fähig sein; denn zwei Dinge, welche miteinander nicht zu einem einheitlichen Sein zusammengehen, sondern ihrem Sein nach nebeneinder stehen, können auch nicht miteinander das elicitive Prinzip einer beiden gemeinsamen Tätigkeit sein. Nun sind aber ganz gewiß bestimmte Akte, wie die Affekte der Furcht, der Freude, des Zornes usw. gemeinsame Tätigkeiten des Leibes und der Seele, weil sie stets mit bestimmten Alterationen gewisser Organe verbunden sind. Folglich müssen Leib und Seele miteinander nicht bloß eine akzidentelle, sondern vielmehr eine wesenhafte Einheit bilden; der Leib muß ebenso wie die Seele ein konstitutives Moment der Wesenheit des Menschen als solchen sein." Mir scheint, daß hier A. Stöckl zu viel bewiesen hat. Er schließt aus der Tatsache von der gemeinsamen Tätigkeit von Seele und Leib in den *passiones animae* auf die „wesenhafte Einheit" von Seele und Leib. Das läßt die Lehre des Aquinaten nicht zu; denn wie ich im Kapitel von der *passio animalis et corporalis* gezeigt habe, ist bei der *passio animae* die Seele beteiligt, inquantum est corporis motor. Das ist ein Verhältnis der Seele zum Leibe, das nicht im Wesen, sondern in den Kräften der Seele radiziert. Aus der Tatsache der gemeinsamen Tätigkeit von Seele und Leib in den *passiones animae* läßt sich also im Sinne des Thomas noch nicht auf eine substantiale Vereinigung von Seele und Leib schließen, sondern — wenn man schon schließen will — bloß auf eine dynamische (motorische).

[3] Auch Albertus Magnus faßt die *passio* hinsichtlich ihres Trägers in dieser Weise. *De an.* I, tract. I, cap. VI. text. 14: videntur animae passiones omnes esse cum corpore communicantes. Albert zeigt für die Untersuchung der *passiones* nicht so großes Interesse, wie sein Schüler Thomas. Er kommt zwar auch auf sie zu sprechen, indem er die *Ethik* und *De anima* des Aristoteles kommentierend paraphrasiert, behandelt sie aber nur soweit, als es der jeweilige Zusammenhang erheischt. Um kurz auf das Verhältnis hinzuweisen, das in diesem Punkte zwischen Albert und Thomas bestehen mag, bemerke ich, daß Albert dadurch, daß er überhaupt zuerst die gesamte aristotelische Philosophie, von der sich der thomistische Passionen-Traktat hauptsächlich beeinflußt erweist, in systematischer Fassung reproduziert, naturgemäß Material für die Untersuchung der *passiones* seitens seines Schülers liefert, daß er aber in diesem Punkte über die erklärende Übersetzung des aristotelischen Textes nicht hinausgeht, und deshalb für die Anlage und systematische Durchführung der Passionenlehre seines Schülers nicht viel zu geben vermag. Stellenweise Übereinstimmungen, die sich wohl finden, erklären sich aus dem angegebenen Grunde.

[4] *S. th.* I. II q. 22 a. 1 ad 2.

Lehre ausdrücklich auf Aristoteles[1], der die *πάθη* „Bewegungen der Seele" nennt, aber so daß die Seele nicht selbst Bewegung, sondern nur deren Prinzip sei. Wenn man bedenkt, sagt Aristoteles[2], daß von der Seele gesagt werde, sie betrübe sich, sie freue sich, sie sei mutig, furchtsam, zornig, Zustände, welche sämtliche Bewegungen zu sein scheinen, so möchte man glauben, die Seele selbst bewege sich. Allein es sei nicht nötig, dies anzunehmen; denn wenn auch das Sichbetrüben und Sichfreuen noch so sehr Bewegungen seien, so komme doch dieses Bewegtwerden von der Seele. Die Bewegung des *πάθος* geht also von der Seele aus und vollzieht sich im Körper. Es sind daher die *πάθη*[3] Zustände sowohl der Seele als des Körpers: nur was Seele und Leib hat, „leidet". Man darf nach Aristoteles, wenn man richtig sprechen will, gar nicht sagen, die Seele zürne, die Seele betrübe sich; das sei ebenso, als wollte man sagen, sie webe oder baue[4]; nicht die Seele bemitleide, zürne usf., sondern der Mensch vermittels der Seele. Das Lieben und Hassen, überhaupt die *πάθη*, seien keine Zustände der Vernunft, sondern des Wesens, das die Vernunft habe[5]. „Denken wir uns die Vernunft vom Leibe getrennt, so ist in ihr weder Liebe noch Haß, weder Erinnerung noch verständiges Denken"[6].

Die Passio virtutis concupiscibilis et irascibilis und das System der passiones.

(*S. th.* I, II q. 23 a. 1).

Das sinnliche Begehren betätigt sich in doppelter Weise: als Concupiscibilität: Anstreben eines Gutes oder Fliehen eines Übels und als Irascibilität: Ankämpfen gegen Hindernisse, die sich der Erreichung des Guten oder der Abwendung eines Übels in den Weg stellen[7]. Der Unterschied der beiden begehrenden

[1] *De an.* I, 1. 403a 16 ff.: *ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.* cf. *ibid.* I, 1. 403b 17 ff.

[2] *De an.* I, 4. 408b 5 ff.

[3] Auch das Denken, Lernen tut nach Aristoteles nicht die Seele, sondern der Mensch vermittelst der Seele. Vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 2. p. 13.

[4] *De an.* I, 4. 408b 12 ff. [5] *Ibid.* 408b 26. [6] Zeller II, 2[3], p. 597.

[7] Ausführlicher bei A. Stöckl *a. a. O.* p. 638 f. u. Philos. Lac. I. 2. Freib. i. Br. 1897, p. 318 f., 329 ff. u. II, Freiburg i. Br. 1898, p. 402 ff.

Kräfte der sensitiven Seele ist, wie man sieht, nicht gegeben durch das Material-Objekt Gut oder Bös, sondern durch das Formal-Objekt d. h. durch die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen das Gute und Böse dem begehrenden Subjekte gegenübertreten kann: als gut und bös schlechthin oder als gut und bös, insofern diese mit Schwierigkeiten verknüpft sind. Das bonum et malum simpliciter bewegt mittels der perzeptiven Sinnlichkeit das concupiscible, das bonum et malum arduum das irascible Vermögen [1].

Entsprechend oder infolge dieser Unterscheidung des sinnlichen Begehrens sind auch die *passiones animae* als dessen Akte [2] verschieden, je nach dem sie unter die Concupiscibiltät oder Irascibilität fallen [3]. Um zu erkennen, welche *passiones* dem concupiscibIen und welche dem irasciblen Vermögen angehören, braucht man bloß den Gegenstand beider Vermögen in Betracht ziehen. Wie für die Differenzierung der Vermögen der Formal-Unterschied der Objekte maßgebend ist, so ist er dies selbstverständlich auch für die *passiones* [4]. Die also schlechthin auf das Gute oder das Böse gerichtet sind, gehören der concupiscibilis an und sind in ihrer verschiedenen Form bestimmt durch

---

[1] *S. th.* I, II q. 23 a. 1 ad 3.

[2] In Form eines Syllogismus sagt Thomas *S. th.* I, 2 q. 23 a. 1: actus diversarum potentiarum sunt specie diversi; irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum; ergo, cum passiones sunt motus appetitus sensitivi, passiones, quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus, quae sunt in concupiscibili.

[3] Sehr schön stellt Thomas sein Passionen-System bei Gelegenheit der Erklärung des aristotelischen πάθος-Begriffes in seiner *expositio* zur *Ethik* des Aristoteles (lib. II lect. 5) dar: Appetitus sensitivus dividitur in duas vires, in concupiscibilem, qui respicit absolute bonum sensibile . . . et malum ei contrarium, et irascibilem, qui respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis . . . Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili, quarum quaedam sunt respectu boni, et sunt tres: amor — desiderium . . . delectatio. Quibus opponuntur in ordine ad malum scilicet odium amori, aversio sive fuga desiderio et tristitia delectationi. Illae vero passiones, quae respiciunt bonum vel malum sub ratione cuiusdam ardui, pertinent ad irascibilem, sicut timor et audacia respectu mali, spes et desperatio respectu boni. Quintum est ira, quae est passio composita, unde nec contrarium habet. Ebenso *De ver.* q. 26 a. 4 arg. vgl. K. Werner *l. c.* II, p. 483 f.

[4] Der Einteilungsgrund der Passionen ist derselbe wie der der Potenzen. *De ver.* q. 26 a. 4: ratio huius distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias.

das wechselnde Verhältnis des Gegenstandes zum Subjekt[1]; ist er abwesend und übt durch seine Vorzüge einen Einfluß auf das begehrende Subjekt aus, so erzeugt er in diesem die Form der Liebe. Aus ihr entspringt durch weitere Beziehungen des Gegenstandes zum Subjekte der Affekt der Sehnsucht oder des Verlangens, das sich durch den Besitz, durch die Gegenwart des begehrten Gegenstandes zur Vollendung in der Freude steigert. Ist das Objekt kein bonum, sondern ein malum sensibile, so wendet sich die Seele naturnotwendig davon ab: ist dieses fern, so haßt es die Seele (odium), nähert es sich, dann flieht sie (fuga), wird es gegenwärtig, dann empfindet sie darüber Schmerz und Trauer (dolor et tristitia).

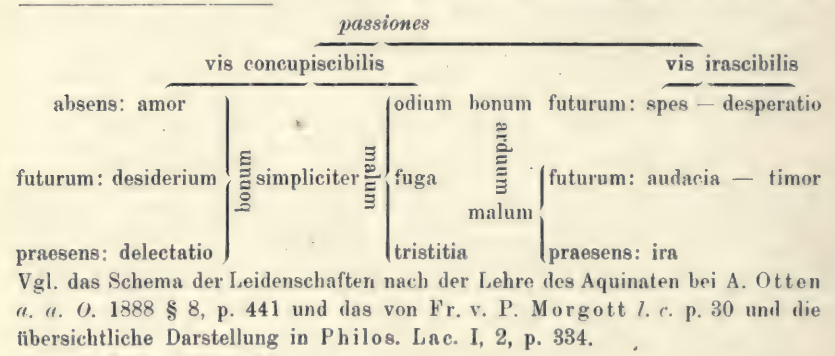
Stellt sich der Erlangung des Guten oder der Überwindung des Übels ein Hindernis in den Weg, so gehören die darauf sich richtenden *passiones* der vis irascibilis[2] an und sind entgegen den concupisciblen *passiones* in ihrer Form bedingt durch die Gegensätze des subjektiven Verhaltens zum Gegenstande. Dem bonum arduum gegenüber kann der Mensch in Hoffnung sein oder in Verzweiflung, je nachdem er glaubt, dasselbe erreichen oder nicht erreichen zu können, und das malum difficile sucht er mit Kühnheit von sich abzuwenden; sobald er sich dagegen den Schwierigkeiten zur Abwehr des Übels nicht gewachsen sieht, sinkt seine Seele zitternd in Furcht zusammen. Das bereits gegenwärtige Übel kann noch die Widerstandskraft des Zornes wachrufen, der allein unter den *passiones* kein Contrarium hat. Wir haben amor-odium, desiderium-fuga, delectatio-tristitia, spes-desperatio, audacia-timor; nur ira hat kein Seitenstück, weil sie, je nachdem die Rache gelingt oder nicht, entweder Freude oder Traurigkeit zur Folge hat, die aber nicht ihr, sondern untereinander entgegengesetzt sind und dem concupisciblen Vermögen angehören[3].

[1] Vgl. die *passionum divisio* in Philos. Lac. II, p. 405 ff.

[2] *Irasci* nach Albertus Magnus sogenannt nach dem „Unwillen gegenüber den Hindernissen, die sich der Erreichung des Zieles in den Weg stellen". cf. A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen.* Nach den Quellen dargestellt, I. Teil, Münster 1903, in *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* Bd. IV, Heft 5, p. 261.

[3] Die thomistische Lehre von den 11 Grundaffekten der Seele läßt sich in folgender Weise tabellarisch veranschaulichen:

Diese Einteilung der *passiones* im Systeme des Aquinaten basiert auf der Unterscheidung der Begehr- und Abwehrkraft im sinnlichen Strebevermögen, insofern der Unterschied der Vermögen die entsprechende Verschiedenheit ihrer Akte begründet [1]. Thomas [2] datiert die Unterscheidung [3] der sinnlich-begehrenden Seele in die vis concupiscibilis und irascibilis auf Johannes Damascenus [4], Nemesius [5] und Aristoteles [6] zurück, die bekanntlich den vernunftlosen, aber doch an der Vernunft teilnehmenden [7] begehrlichen Seelen-„Teil“ [8]: die *ὄρεξις* (appetitus sensitivus) in



Vgl. das Schema der Leidenschaften nach der Lehre des Aquinaten bei A. Otten *a. a. O.* 1888 § 8, p. 441 und das von Fr. v. P. Morgott *l. c.* p. 30 und die übersichtliche Darstellung in Philos. Lac. I, 2, p. 334.

[1] *S. th.* I, II q. 23 a. 1 arg.

[2] *S. th.* I q. 81 a. 2 sed contra und besonders *S. th.* I q. 82 a. 5 sed contra.

[3] Die Unterscheidung der vis concupiscibilis und vis irascibilis ist schon Pythagoras bekannt; cf. Schneider *a. a. O.* I, p. 255 Anm. 1, tritt aber erst bei Plato in volles Licht. Über den Unterschied des platonischen *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν* und der thomistischen vis irascibilis und concupiscibilis vgl. J. Mausbach *a. a. O.* p. 22.

[4] *De fide orth.* II, cap. 12. *PG.* 94, 928.

[5] *De nat. hom.* cap. 16 und 22. *PG.* 40. 672 und 692.

[6] *De an.* III, 9. 432b 6: *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.* Das vernünftige Begehren pflegt Aristoteles mit Plato: Wille, das vernunftlose: Begierde zu nennen. Vgl. Zeller II, 2³, p. 587.

[7] *Eth. N.* I, 13. 1102a 27 ff. zerlegt Aristoteles die Seele in einen vernünftigen und vernunftlosen Teil und das *ἄλογον* hinwiederum *ibid.* 1102b 11 in das *θρεπτικόν*, das von Natur an der menschlichen Vernunft keinen Teil habe, und *ibid.* 1102b 30 in das *ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν*; auch diese Seite der Seele sei ohne Vernunft, nehme aber insofern daran teil, als sie durch das Band des Gehorsams daran gebunden sei. *Eth. N.* III, 15. 1119b 13: sie soll sich so zur Vernunft verhalten, wie der Knabe zur Vorschrift seines Lehrers. Über das verschiedene Verhalten zur Vernunft seitens des *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν* siehe A. Schneider *a. a. O.* I, p. 257 und 259.

[8] Wenn Aristoteles von Seelen-„Teilen“ spricht, so tut er das in Anlehnung an die platonische Terminologie und versteht darunter die Potenzen der Seelensubstanz. Vgl. A. Schneider *a. a. O.* I, p. 255 A. 1.

ἐπιθυμία (vis concupiscibilis) und *θυμός*[1] (vis irascibilis) teilten. Johannes Damascenus freilich hat damit bloß die Einteilung des Begehrens in die beiden niederen Kräfte gemeinsam, der Sinn, den er damit verbindet, ist ein anderer; bei ihm bildet den Einteilungsgrund nicht das obiectum formale, wie bei Thomas, sondern das obiectum materiale, demzufolge die *ἐπιθυμία* nur auf das malum und der *θυμός* nur auf das bonum sich richtet. Nemesius[2] und Aristoteles hingegen verbinden mit der Unterscheidung der sinnlichen Seele in den begehrlichen und zornmütigen Teil den Sinn, der uns bereits von der thomistischen Lehre her bekannt ist: die *ἐπιθυμία* geht auf das Gute und Schlechte als solches, während der *θυμός*[3] sich auf die Beseitigung von Hindernissen und Schwierigkeiten[4] richtet, die der Erreichung des Guten oder der Abwehr des Übels im Wege stehen. Aristoteles hat diese Lehre bekanntlich von seinem Lehrer Plato adoptiert, dem in gleicher Weise für diese Einteilung des *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* die Verschiedenheit der Formal-Objekte von Gut und Bös maßgebend war. Das *ἐπιθυμητικόν* hat nach ihm das Gute und Böse als solches zum Gegenstande, während das *θυμοειδές* das „Löwenartige" im Menschen genannt wird, dessen Natur durch einen besonderen Mut des Strebens und durch affektvolle Energie in der Abwehr von Gefahren gekennzeichnet ist[5].

Wie die Unterscheidung des appetitus sensitivus in die pars concupiscibilis und irascibilis, so ist auch die damit bereits gegebene Einteilung der *passiones* in concupiscible und irascible und ebenso die Einordnung bestimmter *passiones* in die beiden Affektenreihen, z. B. der Liebe in die der vis concupiscibilis, des Zornes in die der vis

[1] *Eth. N.* III, 4. 1111b 13 teilt die der Vernunft unterstellte Seelenpotenz in *ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός*; vgl. *De an* III, 9. 432b 6. Thom. *Comm. in III de an.* lect. 14. [2] Vgl. B. Domański *a. a. O.* p. 74 ff.

[3] Wenn Aristoteles auch den *θυμός* nicht genau bestimmt hat, so bezeichnet er doch „in der Regel die auf Abwehr gerichteten Affekte": Zeller II, 2³, p. 586 Anm. 1.

[4] Deshalb gilt der *θυμός* (irascibilis) als Vorkämpfer der *ἐπιθυμία* (concupiscibilis) bei Plato, Aristoteles, Nemesius, Johannes Damascenus, Albert und Thomas (*De ver.* q. 25 a. 2); vgl. A. Schneider *a. a. O.* I, p. 259 Anm. 2.

[5] Vgl. Zeller II, 1⁴, p. 843 f. u. T. Wildauer, *Psych. des Willens* Innsbruck 1877 und 1879 II, p. 106–122.

irascibilis usw. nicht ursprüngliches und ausschließliches Erzeugnis des Aquinaten. Schon Plato faßt vornehmlich [1] die niedere Seele als Sitz der „Leidenschaften“. Das *ἐπιθυμητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς* umfaßt nach ihm die Gesamtheit der Begierden und Leidenschaften, während der edleren Hälfte der vernunftlosen Seele, dem *θυμοειδές*, die besseren und kräftigen Leidenschaften angehören, die im Dienste der Vernunft die Begierden bekämpfen und auf Abwehr von Gefahren und Beschwerden gerichtet sind [2]. Damit ist nach Plato die Einteilung der *passiones* in concupiscible und irascible gegeben und ebenso das Prinzip der Einreihung derjenigen Affekte, deren Objekt einfach das Gute und Böse ist, in das begehrliche, und die auf die Schwierigkeiten gerichtet sind, die sich mit dem Guten und Bösen verbinden, in das zornmütige Vermögen. Eine bestimmte und ausdrückliche Zuteilung bestimmter *πάθη* zu bestimmten Teilen der sterblichen Seele in einer Weise, die etwa dem thomistischen System vorgebildet erscheinen könnte, findet sich bei Plato nicht. Freilich ist diese Zuteilung nicht allzu schwer zu vollziehen, nachdem einmal die Vorauszetzungen derselben gegeben sind, und Plato doch die einzelnen *πάθη* kennt und erwähnt. So erkläre ich es mir, daß T. Wildauer, ohne der platonischen Lehre von den Affekten Gewalt anzutun, sie in einem Schema zusammenzufassen imstande war, das der nach der Lehre des Aquinaten zusammengestellten Tafel der Grundaffekte vollständig entspricht [3]. Es ist zweifellos, daß Wildauer

[1] Plato hat nicht nur dem *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν πάθη* zugesprochen, sondern auch dem *λογιστικόν* kommen solche in entsprechender Weise zu. So ist es mutatis mutandis auch bei Aristoteles, wie überhaupt in der griechischen Philosophie. Zeller II, 1⁴, p. 849 Anm. 1. Erst Thomas weist durch eine scharf durchgeführte Unterscheidung die eigentliche *passio* den begehrenden Kräften der sinnlichen Seele zu, während dieselben *passiones* sich nur übertragen im geistigen Leben des Menschen finden können und mit den eigentlichen *passiones* nur die „nominelle Bezeichnung“ gemeinsam haben. Morgott *a. a. O.* p. 19 f.

[2] Zeller II, 1⁴, p. 844.

[3] T. Wildauer *a. a. O.* II, § 15 p. 92 f.

positive oder anziehende, negative oder abstoßende Regungen der Seele:

Liebe (Neigung, *φιλία*)	Haß, Abneigung (*μῖσος*)
Begierde (*ἐπιθυμία*)	Verabscheuung (*φυγή*?)
Freude (*ἡδονή*)	Leid, Trauer (*λύπη*)
Hoffnung (*ἐλπίς*)	Hoffnungslosigkeit
Zuversicht (*θάρρος*)	Furcht (*φόβος*)

Zorn (*θυμός*).

das thomistische Passionen-System in die platonische πάθος-Lehre hinein interpretierte. Seine tabellarische Darstellung der Affekten-Lehre Platos wäre offenbar anders ausgefallen, wenn ihn nicht die Rücksicht auf das thomistische System und vielleicht auch die Absicht geleitet hätte, ein der Doctrin des Aquinaten vorgezeichnetes Passionen-System zu konstruieren [1].

Die Übereinstimmung des thomistischen Systems mit der Lehre Platos erklärt sich dadurch, daß Thomas in der Gestaltung seiner Affekten-Lehre, wie er es ausdrücklich bezeugt [2], von Aristoteles abhängig ist, der sich an Plato sowohl in der Einteilung der πάθη, als auch in den Prinzipien anschließt, nach welchen die einzelnen πάθη entweder dem concupisciblen oder irasciblen Begehrungsvermögen zuzuteilen sind. Mit der Übernahme der Einteilung der πάθη gemäß der Einteilung der vernunftlosen Seele in einen begehrlichen und zornmütigen Teil hat sich auch der ethisch-metaphysische Charakter, der dieser Einteilung ursprünglich zugrunde liegt [3], von Plato durch Aristoteles auf Thomas übertragen und zieht sich wie ein roter Faden durch den thomistischen Passionen-Traktat hindurch. Aristoteles bleibt nicht bei der allgemeinen Einteilung der πάθη stehen, sondern geht bereits ins Detail über und sagt uns, freilich noch nicht in geordneter und umfassender Weise, sondern bei jeweils gegebenen Gelegenheiten, welche Affekte der einen oder andern Art des Begehrungsvermögens im einzelnen angehören. *Φιλία* (amor) und *μῖσος* (odium), *λύπη* (tristitia et dolor) und *ἡδονή* (gaudium et delectatio) weist er in der *Topik* [4] ausdrücklich dem begehrenden „Teile“ (*ἐπιθυμητικόν*-concupiscibilis) der strebenden Seele zu. In der *Nik. Ethik* [5] findet Thomas die Ergänzung zu diesen Grundformen des begehrlichen Strebens. Erfassen wir einen Gegenstand als gut oder bös, heißt es dort, so setzen wir uns zu demselben in ein bestimmtes Verhältnis des Verlangens oder des Abscheues. Was bei der Denkkraft Bejahen oder Verneinen, sagt Aristoteles,

---

[1] Vgl. H. Siebeck *a. a. O.* I, 1, p. 283.

[2] *S. th.* I, II q. 23 a. 1 a. u. q. 26 a. 1 s. c.

[3] Zeller *ibid.* p. 848.

[4] *Top.* II, 7. 113a 35—b 3 u. IV, 5. 126a 5—10.

[5] *Eth. N.* VI. 2. 1139a 22 u. a. vgl. Zeller II, 2³, p. 581; Thomas *S. th.* I. II, q. 41 a. 2 obi. 2; q. 42 a. 1 arg. usw.

das ist beim Streben Verlangen und Fliehen (ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή). Für δίωξις setzt Aristoteles bisweilen ἐπιθυμία[1], so daß also den Weg von der Liebe zur Freude, vom Haß zur Trauer die ἐπιθυμία (concupiscentia) und φυγή (fuga) bilden. Diesen sechs aristotelischen Formen des ἐπιθυμητικόν entsprechen ganz genau die 6 Grundaffekte des concupisciblen Begehrens innerhalb des thomistischen Systems.

Auch für das Schema der irasciblen *passiones* findet Thomas bei Aristoteles ausführliche, wenn auch nicht so erschöpfende Angaben, wie für die begehrenden Affekte. Von φόβος (timor) und ὀργή (ira) heißt es in der *Topik*[2] ausdrücklich, daß sie sich im irasciblen Strebevermögen (ἐν τῷ θυμοειδεῖ) befinden. Mit derselben Bestimmtheit, jedoch nicht ausdrücklich, rechnet Aristoteles die Kühnheit, die Hoffnung und ihr Gegenteil, die Verzweiflung, dem irasciblen Vermögen der begehrenden Seele ein. Wiederholt sagt er[3], daß Kühnheit (θάρρος) und Furcht einander entgegengesetzt sind. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß wie die Furcht so auch ihr Gegenteil, die Kühnheit, in das θυμοειδές gehört; denn zwei einander entgegengesetzte Affekte sind, so lehrt Aristoteles, immer in demselben Vermögen[4]. Von der Hoffnung, die auf ein Zukünftiges gerichtet ist[5], sagt Aristoteles an mehreren Stellen, daß sie Gefahren zum Objekte hat und mit der Möglichkeit, sie zu beseitigen, verbunden ist. Die Hoffnung auf guten Ausgang, sagt er in der *Ethik*[6], läßt uns den Gefahren entgegengehen, und in der *Rhetorik*[7] nennt er den Mut die mit der Vorstellung der als nahe gedachten Rettungsmittel verbundene Hoffnung. Ist somit als Objekt der Hoffnung deutlich genug das künftige Gute bestimmt, insofern es mit Schwierigkeiten verknüpft ist, so ist damit implicite gesagt, daß sie den kämpfenden πάθη

---

[1] z. B. *Eth. N.* VII, 8. 1150a 10. [2] *Top. ibid.*

[3] *Rhet.* II, 5. 1380a 16; *Eth. N.* II, 7. 1107a 33 usw.

[4] Vgl. *Top.* II, 7. 113a 35 f. Wenn man sagt, heißt es hier, mit dem Zorn sei jedesmal Haß verbunden, so ist für diese Behauptung anzunehmen, daß der Haß dem irasciblen Vermögen zugehöre; denn in diesem ist der Zorn. Da nun aber das Gegenteil des Hasses, die Liebe, sich nicht im irasciblen Vermögen findet, vielmehr im concupiscible, so muß dorthin auch der Haß gehören, der also nicht in dieser Weise dem Zorn beigelegt werden darf.

[5] *De mem.* I, 449b 27. [6] *Eth. N.* III, 2. 1117a 9 ff.

[7] *Rhet.* II, 5. 1383a 16 ff.

angehört. Eine strenge Unterscheidung zwischen *ἐπιθυμία* und *ἐλπίς* führt jedoch Aristoteles terminologisch nicht durch. Es steht ihm fest, daß die Begierde auf das Gute und die Hoffnung auf die Schwierigkeit des Guten gerichtet ist, allein er gebraucht häufig — vielleicht durch Synekdoche — für Hoffen den Ausdruck Begehren (*ἐπιθυμεῖν*). Wenn es in der *Rhetorik*[1] heißt: niemand begehrt Unmögliches, so hat dieses Begehren zweifellos den Sinn des Hoffens; denn in dem Unmöglichen ist der Begriff des Schwierigen enthalten. Zugleich zeigt dieser Satz, daß Aristoteles mit dem Objekt der Hoffnung das Merkmal der Möglichkeit, es zu erreichen, deutlich verbunden und eine der Hoffnung entgegengesetzte Richtung der Strebetätigkeit erkannt hat. Von dem Unmöglichen, heißt es in der *Nik. Ethik*[2], stehen wir ab. Dieser rückläufigen Bewegung des irasciblen Begehrungsvermögens entspricht der Affekt, für den Aristoteles keinen Namen hat, und den Thomas mit dem Ausdruck desperatio bezeichnet.

Alles in allem sieht man, daß Thomas die Anlage seines Systems bei Aristoteles, der ihm dabei als Quelle diente, wohl Grund gelegt, doch nicht im einzelnen vollständig ausgeführt und noch weniger geordnet oder systematisch dargestellt vorfindet. Thomas selbst trägt das im aristotelischen Lehrsystem zerstreut liegende Material zusammen, verbindet es in eigener Arbeit zu einem einheitlichen Ganzen und ist bestrebt, das Fehlende zu ergänzen und das Unvollkommene zu vervollkommnen.

Die Kontrarietät der passiones.

(*S. th.* I, II q. 23 a. 2, 3 und 4).

Da die primäre und generische Unterscheidung[3] der *passiones* in concupiscible und irascible in der Verschiedenheit der Formal-Objekte von gut und bös ihren Grund hat, so ergibt sich von selbst noch ein zweiter spezifischer Unterschied der *passiones*, der durch die Material-Objekte, also durch die materiellen Gegensätze von Gut und Bös gegeben ist. Thomas[1] entnimmt diesen

---

[1] *Rhet.* II, 19. 1392a 25. [2] *Eth. N.* III, 5. 1112b 24.

[3] Vgl. die distinctio, quae est in passionibus, triplex invenitur, kurz ausgeführt in Philos. Lac. I, 2, p. 334 ff.

[1] *S. th.* I, II. q. 23 a. 2 a.

Gegensatz der *Nik. Ethik*[1] des Aristoteles, der ihn in der Weise zum Ausdruck bringt, daß er sagt: „nach dem Guten streben wir, das Böse fliehen wir“. Dieser Gegensatz der Bewegung findet sich sowohl innerhalb der concupiscibleu als auch innerhalb der irasciblen Reihe der *passiones*, insofern beide das Gute und Böse, die erstere als solches, die zweite als mit Schwierigkeiten verknüpft, zu ihrem Gegenstande haben. In dieser Weise sind sich entgegengesetzt die Liebe und der Haß, die Freude und Trauer, die Hoffnung und die Furcht, Kühnheit und Verzweiflung usw.[2]. Zu diesen zwei Gegensätzen, die wir innerhalb des thomistischen Passionen-Schemas kennen lernten, kommt noch ein dritter, den Thomas[3] Aristoteles entlehnt, der in seiner *Rhetorik* Furcht und Kühnheit einander entgegengesetzt sein läßt. Furcht und Kühnheit aber unterscheiden sich nicht durch die Gegensätze der Concupiscibilität und Irascibilität, da beide dem irasciblen Vermögen angehören und auch nicht durch die Gegensätze von Gut und Bös, da beide ein mit Schwierigkeiten verknüpftes, künftiges Übel zum Gegenstande haben. So gilt es für Thomas innerhalb seines Passionen-Systems einen dritten Gegensatz zu statuieren, der den gegensätzlichen Charakter der Furcht und Kühnheit und ähnlich auch der Hoffnung und Verzweiflung kennzeichnet. Wie sich der zweite Gegensatz innerhalb der *passiones* durch den Gegensatz von Gut und Bös ergeben hat, so ergibt sich der dritte durch den Gegensatz des subjektiven Verhaltens, sei es gegenüber dem Guten, sei es gegenüber dem Bösen. Die Kühnheit ist gleichsam eine Bewegung zum Übel hin, sie richtet sich gegen dasselbe, um es abzuwenden; die Furcht dagegen ist wie eine Bewegung von dem Übel weg, sie zieht sich zurück. Diesen Gegensatz des subjektiven Verhaltens hinsichtlich eines und desselben Objektes nennt Thomas *secundum accessum et recessum ab eodem termino*[4]; er kann sich naturgemäß nur bei den irasciblen *passiones* finden; denn die concupiscibleu beziehen sich, wie ge-

[1] *Eth. N.* I, 1. 1094a 3 u. III, 6. 1113b 1.

[2] Thom. *ibid.* q. 23 a. 4 arg.

[3] Der Aquinate zitiert in *S. th.* I, II q. 23 a. 2 s. c. Arist. *Eth. N.* III. Dort finde ich diese Stelle nicht, dafür aber in *Rhet.* II, 5. 1383a 16: *τό τε γὰρ θάρσος ἐναντίον τῷ φόβῳ.*

[4] Thom. *ibid.* q. 23 a. 2 arg.

sagt, schlechthin auf das erkannte Gute, das wir als solches notwendig erstreben, aber nicht fliehen können. Ingleichen haben sie das malum zum terminus a quo und niemals zum terminus ad quem. In den irasciblen *passiones* dagegen, mit deren Objekt stets ein difficile verbunden ist, gehen wir in dem Glauben, das schwierige Übel abwenden zu können, mit dem Affekte der Kühnheit darauf los (accessus), sobald wir aber sehen, daß die Schwierigkeiten unsere Kräfte übersteigen, wenden wir uns mit Furcht von demselben terminus ab (recessus). Ähnlich verhält es sich auch bezüglich der Hoffnung und Verzweiflung gegenüber einem künftigen, schwer zu erreichenden Guten.

Die Bezeichnung dieses Gegensatzes hat Thomas offenbar von Avicenna, von dem er berichtet[1], daß er jede *passio secundum accessum et recessum* bemessen habe, entnimmt von Avicenna aber nicht den Sinn, den dieser mit jenen Worten verbindet. Bei Avicenna[2] gilt der *accessus* vom Guten, dem wir uns naturgemäß nähern, oder das wir von Natur aus anstreben, und der *recessus* vom Übel, das wir naturnotwendig fliehen. Thomas aber faßt diesen Gegensatz in Hinsicht auf ein und dasselbe Objekt, im Sinne des Aristoteles, wonach also auch Furcht und Kühnheit zueinander im Gegensatz stehen.

Jede *passio* hat sonach einen Gegensatz, sei es gemäß der concupiscibilis und irascibilis oder gemäß dem Guten und Bösen oder gemäß der Annäherung und Entfernung. Nur der Zorn hat keinen Gegensatz, weil er von einem schwer zu überwindenden gegenwärtigen Übel verursacht wird, und also ein Zurückweichen nicht mehr möglich ist. Ebensowenig kommt ihm der Gegensatz von Gut und Bös zu, weil für das gegenwärtige Gute sich in der irascibilis keine *passio* finden kann; *quia bonum adeptum non habet rationem ardui*[3].

Diese Lehre, daß der Zorn unter den *passiones* keinen Gegensatz habe, bezieht Thomas[4] auf Aristoteles[5] und läßt in

[1] *Ibid.:* Omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI. de naturalibus.

[2] Avicenna lib. VI. *naturalium* II, 3 fol. 110vb u. fol. 111. (Nach der handschriftlichen Paginierung des Exemplars der Münchener Hof- und Staatsbibliothek 2⁰ Inc. s. a. 1004).

[3] Thom. *ibid.* q. 23 a. 4 arg.

[4] *Ibid* q. 23 a. 3 s. c.

[5] *Eth. N.* IV. 11. 1125b 27.

Anlehnung an dessen *Ethik* [1] und *Rhetorik* [2] das *mitescere* höchstens als *privative vel negative oppositum irae*, nicht aber als *contrarie* gelten [3].

Moralische Qualität der passiones.

(*S. th.* I, II q. 24).

Die *passiones* sprechen durch sich selbst kein Verhältnis wie das des guten und schlechten aus. Vor allem ist nach Thomas [4] in dieser Beziehung zu unterscheiden zwischen *passiones* an sich und den *passiones*, insofern sie als Strebeakte der sensitiven Seele unter dem Einfluß der Vernunft und des Willens [5] stehen. An sich betrachtet, fallen die *passiones* nicht in die Sphäre der Moralität, sie sind nicht gut und nicht schlecht; auch in der Tierwelt gibt es nach Thomas *passiones*, aber nicht Tugenden und Laster. Die *passiones* sind Tätigkeiten der irrationalen Seele, als solche vernunftlos und daher moralisch indifferent. Insofern aber die sinnliche Seele Beziehungen zur Vernunft hat, erhalten die *passiones* als Appetitiv-Kräfte der sinnlichen Seele Anteil an der Moralität und sind, wenn vernunftwidrig, schlecht, wenn vernunftgemäß gut und können sogar vermöge ihrer Subjektion unter die Leitung der Vernunft zur sittlichen Verbesserung und Vollendung des Menschen beitragen [6].

In dieser Lehre steht Thomas durchaus auf aristotelischem Boden [7]. Ausdrücklich beruft er [8] sich auf seinen großen Meister [9],

---

[1] *Ibid.* 1125b 28. Die *πραότης* kann nicht als positiver Gegensatz der *ὀργή* gelten, da in der Sanftmut ein Mangel liegt: *πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἀποκλίνουσα.*

[2] *Rhet.* II, 3. 1380a 5. [3] Thom. *ibid.* q. 23 a. 3 arg.

[4] *S. th.* I, II q. 24 a. 1 arg.; vgl. Phil. Lac. II, p. 413 f.

[5] Die sensitive Begehrkraft ist im Menschen in gewisser Weise dem Intellekt unterworfen und untersteht der Herrschaft des Willens. Vgl E. Commer, *System der Philosophie* II, Münster 1884, p. 241 ff.; A. Stöckl *a. a. O.* p. 643 ff.

[6] *De ver.* q. 26 a. 7 c.; Morgott *a. a. O.* p. 35; V. Knauer, *Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie*, Wien 1885, p. 222, schreibt: „Weit entfernt, von der neuplatonischen, im Gnostizismus, Manichäismus und der falschen Mystik und Aszese stets wiederkehrenden und im Weinberge des Herrn mit der Zähigheit der Phylloxera sich behauptenden und Schaden anrichtenden Anschauung, daß das moralische Übel im Naturleben wurzle, und Sinnlichkeit identisch mit Sünde sei, steht Thomas von Aquino auch hier wieder fest und sicher auf aristotelischem Grunde, indem er in den Regungen der Sinnlichkeit ausnahmslos nicht nur ein zur Natur des Menschen Gehöriges, sondern selbst ein mächtiges Förderungsmittel des sittlich Guten erblickt."

[7] Vgl. Gass *a. a. O.* p. 333. [8] *S. th.* I, II q. 24 a. 1a.

[9] Arist. *Eth. N.* II, 4. 1105b 32.

nach dessen Lehre wir wegen der πάθη an sich weder gelobt noch getadelt werden sollen, außer unter gewisser Voraussetzung. Da nämlich die πάθη dem Teil der unvernünftigen Seele angehören, der an der Vernunft partizipiert und bestimmt ist, sich ihr unterzuordnen, auf der anderen Seite aber, insofern er unvernünftig ist, ihr zu widerstreben trachtet, so ist es sittliche Aufgabe des Menschen, die πάθη unter die Richtschnur der Vernunft zu bringen. Nicht ausrotten also sollen wir die πάθη nach Aristoteles und mit ihm nach Thomas, sondern sie mäßigen, in dem Sinne, daß Vernunft und Begehren sich gegenseitig durchdringen und im Einklange miteinander stehen [1]; auf diese Weise werden die πάθη „Waffen der Tugend". Nicht affektlos soll daher der Weise sein, sondern von gemäßigten Affekten [2].

Zufolge dieser Lehre ist es irrtümlich, alle Affekte schlechthin für moralisch schlecht zu erklären und folgerichtig deren Ertötung dem Menschen zur sittlichen Pflicht zu machen. So lehren die Stoiker, gegen die sich Thomas [3] nachdrücklich wendet, daß die πάθη nicht erst durch Übertreibung zu „Krankheiten der Seele" werden, sondern daß sie dies ihrer Natur nach schon seien [4]. Im Anschluß an Augustinus [5] führt Thomas weiter aus, daß es sich hier zwischen den Stoikern und Peripatetikern um einen Streit *verbis magis quam rebus* handle. Jene nannten nämlich jedes durch die Vernunft geregelte Streben „Wille" und bezeichneten dagegen als πάθη alles der Vernunft widersprechende und naturwidrige Begehren [6]. Diese stoische Auffassung der

---

[1] *Ibid.* III, 15. 1119b 16.

[2] Vgl. H. Siebeck I, 2, p. 94.

[3] Thom. *S. th.* I, II q. 24 a. 2; vgl. Philos Lac. II p. 404 f.

[4] Zeller III, 1⁴, p. 237; vgl. J. Jungmann *a. a. O.* p. 118 Anm. 1 und p. 165.

[5] *De civ. Dei* IX, 4. *PL.* 41. 258.

[6] Gleichwohl betrachteten sie die Vernunft als Sitz der Affekte und kamen so in einen Widerspruch, den sie nicht lösen konnten und dem die Peripatetiker dadurch entgingen, daß sie die πάθη dem vernunftlosen Seelenteil zuteilten. Kindern und Tieren müssen die Stoiker die Affekte absprechen. Vgl. H. Siebeck I, 2, p. 234; Zeller III, 1⁴, p. 229 ff. Zeller bemerkt, p. 236, daß es sich für die Stoiker bei der Lehre von den Affekten weit weniger um ihre psychologische Erklärung, als um ihre moralische Würdigung handelte.

Affekte hat Cicero im Auge, wenn er diese mit *perturbationes animae* wiedergibt [1].

Die passiones in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

(*S. th.* I, 2 q. 25).

Über das Verhältnis der concupisciblen und irasciblen *passiones* lehrt Thomas mit Beziehung auf Aristoteles [2] und in Übereinstimmung mit demselben, daß die letzteren aus den ersteren hervorgehen und wieder in sie zurückkehren. Nur um des Guten an sich willen, das wir in den concupisciblen *passiones* erstreben, bekämpfen wir in den irasciblen die Schwierigkeiten, durch deren Beseitigung der Gegenstand wieder Objekt der concupisciblen *passiones* wird. So sind einerseits der Intention und andererseits auch der Theorie nach die *passiones* der vis concupiscibilis früher als die der vis irascibilis, die zum Objekte der vis concupiscibils erst die Schwierigkeiten der Erreichung oder Beseitigung des Gegenstandes hinzufügen. Die Hoffnung gibt der Sehnsucht eine Anstrengung, um das Gute zu erreichen, die Furcht dem Abscheu eine Schwierigkeit, das Übel zu fliehen. *Ordine executionis* hingegen sind die irasciblen *passiones* die früheren: die Hoffnung geht der Freude voraus [3], die Furcht der Trauer. Infolge der Trauer aber kann wieder Zorn entstehen und nach Vollzug der Rache Freude eintreten. Daraus wird klar, daß die Begriffe der concupisciblen und irasciblen *passiones* als Korrelate anzusehen sind, deren gegenseitiges Verhältnis ein fließendes ist, wie wir dies im täglichen Leben auch erfahren können: die Trauer geht über in Hoffnung, die Hoffnung in Freude, die Freude in Liebe, die Liebe in Mut, der Mut in Furcht, die Furcht in Haß usw.

Unter diesen verschiedenen Seelenstimmungen behaupten einige einen besonderen Vorzug. Die Liebe ist nach Augustinus [4] die *passio principalis* [5] unter den concupisciblen und von da aus

---

[1] *De finibus* III, cap. 20; *Tuscul. Quaest.* III, cap. 4; IV. cap. 5, 6 alibique; vgl. Zeller III, 1⁴, p. 238 Anm. 1, 2, 3 u. 4 u. p. 687.

[2] Thomas *S. th.* I, II q. 25 a. 1a; Arist. *Eth. N.* IV. 11. 1126a 21 f.

[3] Wie nach Thomas der Apostel sagt: ad Rom. XII, 12: spe gaudentes.

[4] *De civ. Dei* XIV. cap. 7. *P L.* 41. 410.

[5] Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de Soi-même.* Oeuvres *complètes de Bossuet,* Tome XV. Education I. Paris 1826. VI, les passions p. 79 - 85

auch unter den irasciblen Affekten[1]; die Hoffnung hinwiederum ist Grundaffekt der irasciblen Passionen[2]. Als die vier hauptsächlichen[3] *passiones* läßt Thomas nach der Lehre des Boëthius[4] Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht gelten, eine Vierteilung der Affekte, die sich von Plato bis Thomas fortgesetzt in der Geschichte der Philosophie erhalten hat.

gibt eine vorzügliche Skizze der *passiones* im Sinne des thomistischen Systems und zeichnet z. B. die Liebe als Wurzel aller Affekte in folgender Weise: ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. Vgl. die Ausführungen über die Liebe, „den radikalen Akt des Strebevermögens" bei J. Jungmann *a. a. O.* p. 53—66 und Morgott *a. a. O.* p. 36—52.

[1] Thom. *S. th.* I. II q. 25 a. 2 arg.

[2] *Ibid.* q. 25 a. 3. Die Ordnung aller *passiones* ist demnach folgende: amor et odium, desiderium et fuga, spes et desperatio, timor et audacia, ira, gaudium et tristitia.

[3] Vgl. *Philos. Lac.* II, p. 407.

[4] Thom. *S. th.* I. II q. 25 a. 4 s. c. Boëthius, *de consol.* I, metr. 7: gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit. cf. August. *De civ. Dei* XIV. cap. 9, *Migne PL.* 41, 414. Die Vierteilung der Affekte geht zurück bis Plato (cf. H. Siebeck *a. a. O.* I, 1, p. 232; Plato, *Phaed.* 83b) und findet sich bei den Stoikern, bei Cicero, Horatius, Vergilius, Nemesius, Augustinus, Boëthius. Vgl. Wildauer *a. a. O.* II, § 15.

Zweiter Teil.

Die Passionen der Seele im speziellen.

(*S. th.* I. II q. 26—48.)

Die Passiones virtutis concupiscibilis.

(q. 26—39)[1].

Die Liebe.

(q. 26—28.)

Der Behandlung der irasciblen *passiones* geht im speziellen Teile des thomistischen Passionen-Traktates die der concupiscibleu *passiones* voran und zerfällt ihrerseits in drei Teile 1. de amore et odio, 2. de concupiscentia et fuga, 3. de delectatione et tristitia[2]. Ich wende mich mit Thomas sofort der Betrachtung der Liebe zu und suche sie zunächst in gedrängter Kürze so darzustellen, wie sie sich nach dem System des Aquinaten zusammenfassen läßt, um sodann die Quellen aufzuzeigen, die auf die thomistischen Ausführungen bestimmend gewirkt haben. Thomas widmet dem Thema der Liebe, insoweit sie *passio* ist, einen Umfang von drei Quaestionen in 14 Artikeln und betrachtet sie gesondert zunächst in ihrem Wesen, sodann in ihren Ursachen und endlich in ihren Wirkungen.

Wesen der Liebe:

Die Wirkung des *agens*, die, wie uns bereits bekannt ist[3], im allgemeinen das Wesen des Begriffes *passio* bildet, kann

[1] Wenn ich der Kürze halber nur *q.* = *quaestio* zitiere, so ist damit immer eine quaestio in der *S. th.* I, II des Aquinaten gemeint, in welchem Teile sich die thomistische Passionen-Abhandlung befindet und der daher am häufigsten herangezogen werden muß.

[2] Thomas beginnt die Abhandlung über die einzelnen *passiones* in folgender Weise: q. 26, Introd.: consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali (cf. q. 22 a. princ.). Et primo de passionibus concupiscibilis, secundo de passionibus irascibilis (von q. 40 an). Prima consideratio erit tripartita; nam primo considerabimus de amore et odio, secundo de concupiscentia et fuga, tertio de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria: primo de ipso amore, secundo de causa amoris, tertio de effectibus eius.

[3] Vgl. meine Ausführungen über die *passio proprie dicta*.

doppelter Natur sein[1] und einmal in der durch das *agens* bewirkten Form und dann in der aus dieser Form resultierenden Tätigkeit (motus) bestehen. Die erste Veränderung der concupiscibleu Begehrkraft durch die Einwirkung des erstrebbaren Gegenstandes, die Anpassung der Form an denselben, aus welcher sodann in entsprechender Weise die Bewegung der Sehnsucht, die in der Freude endet[2], hervorgeht, wird Liebe genannt[3]. Sie ist die *coaptatio appetitus ad appetibile*[4] und bezeichnet eine Bewegung, wodurch der appetitus vom appetibile in der Weise verändert wird, daß ihm dieses entspricht (complaceat)[5]. Wie

---

[1] q. 26 a. 2 arg.: passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens; nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam, sicut generans dat corpori gravitatem et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis (= amor), ex qua sequitur motus (= desiderium) ad appetibile.

[2] Der tätige Gegenstand konformiert sich den appetitus (sei es naturalis, sei es sensitivus oder intellectivus) und verursacht dadurch die Bewegung der Sehnsucht, die erst durch den Besitz dieses Gegenstandes in der Freude zur Ruhe kommt. Es geht, wie man sieht, die appetitive Bewegung zurück auf den Punkt, von dem sie ausgegangen ist. Passend vergleicht sie daher Thomas q. 26 a. 2 arg. im Anschluß an Arist. *de an.* III, 10. 433a 15 mit einer Kreisbewegung: appetitivus motus circulo agitur; vgl Morgott *a. a. O.* S. 41.

[3] q. 26 a. 2 arg.: Prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis. q. 26 a. 1 arg.: coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu rationalis. q. 27 a. 1 arg.: Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; vgl Schütz, *Thomas-Lexikon* u. Artikel *amor*. Das Gemeinsame und Wichtige aller Definitionen der Liebe ist, daß zwischen Liebenden und Geliebten eine gewisse seelische Einheit besteht, die sie mitsammen verbindet: q. 26 a. 2 obi. 2; *S. th.* I, q. 37 a. 1 obi. 3: amor est unio quaedam vel nexus amantium (nach Augustinus *de trin.* VIII, 10. *PL.* 42. 960). *S. th.* II, II, q. 17 a. 3 arg.: Amor importat quandam unionem amantis ad amatum. Der Liebende nimmt des Geliebten Bild in sich auf und schaut sich in ihm. Das Begehrte oder Geliebte lebt im Begehrenden oder Liebenden so etwa, wie das Objekt des Erkennens im Erkennenden wirkt: per suam similitudinem. Die Bestimmung vom Wesen der Liebe als *coaptatio seu complacentia appetibilis* hängt mit der thomistischen Erkenntnis-Theorie zusammen, wonach die Erkenntnis in der Verähnlichung des Erkannten mit dem Erkennenden besteht; vgl. A. Otten, *Allg. Erkenntnislehre des hl. Thomas*, S. 57 u. ö.; A. Rietter *a. a. O.* S. 162.

[4] q. 26 a. 2 arg. [5] q. 26 a. 2 ad 3.

eine Folge dieser Teilnahme des Begehrungsvermögens an der Natur des einwirkenden Prinzips kommt es mir vor, wenn Thomas das Wesen der Liebe in etwas weiter Fassung *complacentia appetibilis seu boni*[1] definiert.

Ursache der Liebe:

Die Liebe ist als *passio proprie*[2] ein Akt des Begehrungsvermögens, also einer passiven Potenz, die nur durch die Gegenstände zur Tätigkeit determiniert wird: somit ist ihr Gegenstand zugleich ihre Ursache. Die Liebe ist *complacentia boni,* ihr Motiv also das Gute[3], und weil jede Tätigkeit des sensitiven Begehrens nur durch die Perzeption des Gegenstandes ausgelöst wird, so kommt als zweite Ursache der Liebe die cognitio[4] (boni) notwendig dazu. Durch die Erkenntnis des Guten entsteht jene Konformität des Liebenden und Geliebten, die Voraussetzung und Wesen der Liebe bildet. Ist aber diese una forma zweier Wesen durch deren Ähnlichkeit bereits gegeben, so ist damit auch ihre gegenseitige Liebe begründet[5]. Das Obwalten der Ähnlichkeit zwischen Liebenden und Geliebten ist also ein dritter Beweggrund der Liebe.

Wirkung der Liebe:

Die Liebe bewirkt reale Einigung[6] des Liebenden und Geliebten, deren Ineinandersein (mutua inhaesio)[7], ferner die Ekstase[8], insofern der Liebende sich ganz dem Geliebten hingibt und dadurch völlig aus sich herausgeht; sie verursacht Eifer oder Eifersucht[9], womit der Liebende das dem Gegenstand der Liebe

---

[1] q. 26 a. 1 arg. u. a. 2 arg.

[2] *Communiter et extenso nomine passionis* ist die Liebe in voluntate, als *passio proprie* im appetitus sensitivus; vgl. q. 26 a. 2 arg. und meine Ausführungen über die *passio communiter* und *proprie dicta.*

[3] q. 27 a. 1 arg.: bonum est propria causa amoris; malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum et apprehenditur ut simpliciter bonum.

[4] q. 27 a. 2 arg. Man kann nicht lieben, was man nicht kennt. Ähnlich wie nil volitum nisi praecognitum gilt in der thomistischen Psychologie der Satz: nihil amatum nisi cognitum.

[5] q. 27 a. 3 arg. Daß die Ähnlichkeit zur Liebe führt, beruht darauf, daß uns das Ähnliche gleichsam als ein zweites Ich gegenübertritt.

[6] q. 28 a. 1 arg. [7] q. 28 a. 2 arg. [8] q. 28 a. 3 arg.

[9] q. 28 a. 4 arg.

Schädliche zu entfernen sucht, ferner Vervollkommung des Wesens [1] durch die Anpassung des Begehrens an das Gute, im Übermaß jedoch körperliche Schwäche [2], und erzeugt endlich jede andere *passio vel actio* [3].

Das Material zu diesen Ausführungen über die Liebe entnimmt Thomas Aristoteles, der Hl. Schrift, Dionysius und Augustinus. Cicero und Johannes Damascenus, die uns auch begegnen, bleiben ohne wesentlichen Einfluß auf den Inhalt der thomistischen Ausführungen [4]. Von den genannten vier Quellen, aus denen Thomas hauptsächlich schöpft, nimmt unzweifelhaft der Stagirite die erste Stelle ein. Ihn zitiert Thomas innerhalb seiner Abhandlung über die Liebe im ganzen 18mal [5], die Hl.

---

[1] q. 28 a. 5 arg. Die Liebe ist Hingabe an das Gute und wirkt deshalb vervollkommnend auf das Sein des Liebenden; vgl. Morgott *a. a. O.* S. 51.

[2] *Ibid.* [3] q. 28 a. 6 arg.

[4] Von Cicero, *Tusc. Quaest.* III, 11 erwähnt Thomas q. 28 a. 5 arg. nur, daß er die *passiones* aegritudines animae nenne und q. 26 a. 2 obi. 3 von Johannes Damascenus, *de fide orth.* II, 22. *PG.* 94, 940, daß die *passio* motus sei. Thomas gebraucht das als Einwand gegen seine auf Arist. *Eth. N.* VIII, 7. 1157b 28f. zurückgehende Auffassung, daß amor eine *passio* sei, weil sie nicht motus appetitus, qui est desiderium, sondern dessen Prinzip sei. Allein, so widerlegt sich Thomas den Einwurf, amor sei doch Bewegung und zwar jene, wodurch das Begehrungsvermögen vom begehrten Gegenstand verändert wird. Die mutmaßliche Quelle für diese Behauptung ist Augustinus, der in *de divers. quaest. 83* q. 35 *PL.* 40, 23, — ein Kapitel, das Thomas in diesem Zusammenhange z. B. in q. 27 a. 2 obi. 1 zitiert, — amor direkt motus ad amatum definiert. Daß dieser motus in der Veränderung des Begehrungsvermögens durch den einwirkenden Gegenstand bestehe, hat Thomas wahrscheinlich von Albertus Magnus, der in *de appreh.* XII, 27 schreibt: prima immutatio appetitus ab appetibili amor vocatur, qui nihil aliud est quam appetibilis complacentia.

[5] Thomas benutzt naturgemäß hauptsächlich die *Nikomachische Ethik* und die *Rhetorik* des Aristoteles. Ich stelle die von Thomas zitierten aristotelischen Schriftstellen hier der Reihe nach zusammen und gebe kurz an, was sie inhaltlich besagen. Manche Stellen werden von Thomas des öfteren zitiert.

Eth. N. VIII, 7. 1157b 28f.: Die Freundschaft ist ein habitueller Zustand der Seele, die Liebe eine *passio.* VIII, 3. 1156a 7ff.: Die Freundschaft kann sein utilis, delectabilis und honesta. IX, 5. 1167a 4: Schauen ist Prinzip der sinnlichen Liebe. VIII, 2. 1155a 35. cf. *Rhet.* II, 4. 1381b 16: Die Töpfer streiten sich gegenseitig. IX, 4. 1166a 31f. cf. *Rhet.* II, 4. 1381a 3ff.: Der Freund ist ein zweites Ich; Freunde wollen das gleiche, trauern und freuen sich über dasselbe.

Rhet. II, 4. 1380b 35ff. cf. *Eth. N.* VIII, 2. 1155b 31: Lieben heißt einem

Schrift 16mal [1], den Pseudo-Areopagiten 15mal [2] und Augustinus 13mal [3]. Als Autorität im sed contra est quod

andern Gutes wollen um dieses andern willen. II, 3. 1380a 13: gegen die, die ihre Übeltaten sagen und bereuen (= negieren), sind wir milde.

Top. II, 3. 111a 4f. cf. *Eth. N.* VIII, 2. 1155b 8ff.: Die Liebe zerfällt in Liebe der Freundschaft und des Verlangens. II, 7. 113a 35f.: Die Liebe ist im concupisciblen Begehrungsvermögen.

De an. III, 10. 433a 15ff.: Das Begehren stellt eine Kreisbewegung dar. III, 10. 433a 27ff.; cf. *Eth. N.* VIII, 2. 1155b 25: das wirkliche oder scheinbare Gute ist Ursache der Liebe.

Pol. II, 4. 1262b 10ff.: Die reale Einigung ist ein Werk der Liebe.

[1] Die wichtigsten Stellen aus der Hl. Schrift, die Thomas in der Abhandlung über die Liebe zitiert, sind folgende: *Ps.* X, 6: sub ratione boni kann auch das Böse geliebt werden; *Eccli* XIII, 19: das Ähnliche ist Ursache der Liebe; *Prov.* XIII, 10: das Ähnliche ist Ursache des Streites; I *Joan.* IV, 16: die mutua inhaesio ist eine Wirkung der Liebe; *Phil.* I, 7: das Geliebte ist im Liebenden; I *Cor.* II, 10: der Liebende ist im Geliebten; I *Cor.* III, 3: Eifersucht ist schlecht; ebenso *Ps.* 36, 1; III *Reg.* XIX, 14: Eifersucht ist gut; ebenso *Joan.* II, 17; *Cant.* II, 5: die Liebe bewirkt Verschmachten; ebenso *Cant.* V, 6; *Cant.* VIII, 6; *Osee* IX, 10: Liebe macht häßlich.

[2] Von Dionysius zitiert Thomas:

De div. nom. cap. 4 und zwar § 10 *PG.* 3, 708: das Gute und Schöne (= das gefallende Gute) ist liebenswert; *ibid.*: alles, was geschieht, geschieht wegen der Liebe; *ibid.*: die Liebe wirkt erhaltend auf den Organismus. § 11: amor und dilectio verhalten sich wie 4 und 2×2; § 12, col. 709: der Name amor ist göttlicher als dilectio; § 13, col. 712: die Liebe bewirkt Ekstase; *ibid.*: Gott heißt wegen seiner Liebe zu den Menschen Eiferer. § 15, col. 713: die Liebe ist eine einigende Kraft; *ibid.*: es gibt eine physische, psychische, geistige, englische und göttliche Liebe.

De coel. hierarch. cap. 7 § 1, col. 205: die Liebe macht warm (*θερμόν*) und entschlossen (*ὀξύ*).

[3] Die von Augustinus zitierten Stellen sind folgende; auf manche kommt Thomas wiederholt zu sprechen:

De civ. Dei XIV, 7. *PL.* 41, 410: amor und dilectio beziehen sich (in der Hl. Schrift) unterschiedslos auf das Gute und Böse. *ibid.*: die begehrliche Liebe ist Begierde, die genießende ist Freude, die fliehende ist Furcht, und wenn sie dem Übel nicht entrinnen kann, Trauer.

De trin. VIII, 10. *PL.* 42, 960: die Liebe ist ein Band, das zwei miteinander verbindet (i. e. unio affectus) oder zu verbinden strebt (i. e. unio realis). (cf. Thomas q. 28 a. 1 arg.) VIII, 3. *PL.* 42, 949: nur Gutes wird geliebt. X, 1 und 2, col. 971ff.: nur Erkanntes wird geliebt.

Confess. IV, 6. *PL.* 32, 697f.: zwei Freunde sind eine Seele in zwei Körpern. IV, 14, col. 702: der Mensch liebt, was er selber zu sein haßt. Er liebt z. B. den Schauspieler, ohne dies sein zu wollen.

De divers. quaest. 83 q. 35. *PL.* 40, col. 24: Ganz erkannt wird nur, was ganz geliebt wird.

dicit . . .[1], in deren Sinn die einzelnen Artikel ausgearbeitet und von der aus („auf dialektischem Wege durch Distinktionen") die Objektionen widerlegt werden, benutzt er q. 26 a. 1 und 2 die aristotelische *Topik*[2] und *Ethik*[3] für die Liebe als *passio* concupiscibilis, dieselben Schriften[4] a. 4 zur Unterscheidung der Liebe der Freundschaft und des Verlangens. Von Augustinus nimmt er q. 27 a. 1 u. 2 aus *de trinitate*[5] die Lehre, daß nur das

---

[1] Dem Sinne der im sed contra est quod dicit . . . genannten Stellen eines Gewährsmannes des Aquinaten entspricht in der Regel die autoritative Beweisführung des Hauptstückes eines Artikels, die sog. solutio oder argumentatio. An diese reiht sich eine kurze Widerlegung der eingangs des Artikels angeführten Gegengründe. Frhr. v. Hertling, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquino*, p. 539, schildert die einzelnen Elemente eines Artikels kurz und bündig in folgender Weise: „Zuerst die genau formulierte Frage, die in der Regel mit ja oder nein zu beantworten ist. Dann eine Anzahl von Argumenten für diejenige Meinung, welche der demnächst zu begründenden entgegengesetzt ist, in den meisten Fällen aus Autoritäten bestehend, hie und da auch aus einem Einwurfe, den der Autor sich selbst macht. Hierauf folgt die Beantwortung der Frage und ihre Begründung, wiederum mit einer oder auch einer Reihe von Autoritäten eingeleitet. Den Schluß bildet sodann die Auseinandersetzung mit den an die Spitze gestellten gegenteiligen Aussprüchen, den sog. Objektionen"; vgl. Frhr. v. Hertling, *Albertus Magnus*, Köln 1880, p. 30.

[2] Arist. *Top.* II, 7. 113a 35f.: ἡ φιλία ἐστὶν ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ.

[3] *Eth. N.* VIII, 7. 1157b 28f.: ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει.

[4] *Top.* II, 3, 111a 4 und *Eth. N.* VIII, 2. 1155b 29ff. In der *Topik* sagt Aristoteles, daß wir manches lieben, weil wir es begehren, wie wir z. B. den Wein lieben, weil wir nach Süßigkeit verlangen. Dem Wein gegenüber, führt er sodann in der *Ethik* aus, haben wir keine Liebe der Freundschaft; denn es wäre wohl lächerlich, dem Weine, den wir lieben, das für ihn Gute zu wünschen, sondern wir wünschen, daß er erhalten bleibe, damit wir ihn haben. Damit teilt Aristoteles die Liebe in Liebe der Freundschaft und des Verlangens. Im Zusammenhange damit 1155b 31 und *Rhet.* II, 4. 1380b 35 bestimmt er sodann die Liebe der Freundschaft dahin, daß sie ein dem andern Guteswollen sei um des andern willen, also ein Lieben der Person, und unterscheidet sie damit von der Liebe des Verlangens, in der wir das Gute wollen. In *Eth. N.* VIII, 2. 1155b 19 und VIII, 3. 1156a 7ff. unterscheidet Aristoteles drei Arten der Freundschaft nach den drei Arten der liebenswerten Dinge: τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθόν (honestum) ἢ ἡδύ (delectabile) ἢ χρήσιμον (utile). Es ist klar, daß nur erstere eigentliche Freundschaft ist; die amicitia utilis und delectabilis gehören zur Liebe des Verlangens und nehmen an der Freundschaft nur insofern teil, als man in ihnen dem Freunde das Gute (um des Guten willen) wünschen kann; vgl. Thomas q. 26 a. 4.

[5] In *De trin.* VIII, 3. *PL.* 42, 949 lehrt Augustinus, daß wir nur das Gute lieben können und zwar denkt er an das höchste Gut, an Gott; in derselben

erkannte Gute Ursache der Liebe sei und a. 4 aus *de civitate Dei* [1], daß alle Affekte Grund und Wurzel in der Liebe haben. Dionysius, *de divinis nominibus* cap. 4 [2] entlehnt er q. 26 a. 3 den Unterschied von amor und dilectio, desgleichen q. 28 fünf Wirkungen der Liebe: in a. 1 [3] die (affektive) Einigung, a. 3 [4] die Ekstase, a. 4 [5] die Eifersucht, a. 5 [6] die Tatsache, daß die vernünftige

---

Schrift X, 1 und 2, col. 971 ff. fordert Augustinus Kenntnis des Guten: nur das Gute, das wir kennen, können wir lieben.

[1] *De civ. Dei* XIV, 7. *PL*, 41, 410: amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque, si acciderit, sentiens, tristitia est; vgl. Thomas q. 26 a. 1 ad 2.

[2] *De div. nom.* cap. 4 § 12. *PG.* 3, 709. Die Stelle handelt von dem Unterschiede von amor und dilectio. Thomas drückt die Modifikationen der Liebe durch die vier Begriffe aus: amor, dilectio, caritas u. amicitia. q. 26 a. 3; vgl. Morgott *a. a. O.* S. 42.

[3] Dion. *ibid.* § 15, col. 713: *τὸν ἔρωτα ... ἑνωτικήν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν.*

[4] *Ibid.* § 13, col. 712: *ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως.* Dionysius sagt also der göttlichen Liebe die ekstatische Wirkung nach und zwar auf Grund der Hl. Schrift: *Ps.* 115, 11: ego dixi in excessu meo; Paulus sei von dieser göttlichen Liebe ergriffen gewesen, weshalb er sich abgestorben ist, um in Christo zu leben; die Liebenden seien derer, die sie lieben: *Gal.* II, 20: vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus; Thomas behauptet diese Wirkung der Liebe, die nach Dionysius von der göttlichen gilt, von jeder Liebe: q. 28 a. 3 sed contra: cum quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris.

[5] Dion. *ibid.* Gott heißt Eiferer wegen seiner Liebe zu den Menschen. Thomas hält die Eifersucht für eine natürliche Folge der Liebe: es sei klar, daß man in der Liebe, die eine Bewegung zum Geliebten ausdrücke, *omne contrarium vel repugnans* zu entfernen suche.

[6] *Ibid.* § 10, col. 708. Bei Thomas findet man, wohl nicht mit Unrecht, das Dionysische *συνεκτικῶς* mit *contentive id est conservative* übersetzt. Die Liebe faßt sämtliche psychische *actiones vel passiones* (vgl. neb. q. 28 a 5 u. 6 auch q. 27 a. 4) causativ in sich und erhält sie also durch sich. Dionysius faßt die Liebe metaphysisch und identifiziert sie mit dem absoluten Guten und Schönen. Als solches ist ihm die Liebe natürlich jedes Prinzip: principium exemplare, finale, efficiens, formale, materiale et denique omne principium usw. Thomas läßt dieselben Wirkungen von jeder anderen Liebe gelten; vgl. q. 28 a 3 s. c. Da die Liebe ein bonum conveniens zu ihrem Objekte hat, so wirkt sie erhaltend und bessernd (conservative et meliorative) auf den Menschen; sie verschönt, veredelt, erhebt und vollendet ihn. Das Gute, das immer Gegenstand der Liebe ist, muß indessen nicht notwendig bonum verum, es kann auch bloß bonum apparens und in Wahrheit ein Böses sein. So lehrt Thomas mit Beziehung auf Arist. *de an.* III, 10. 433a 27: *ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ*

Liebe *passio conservativa* und nicht *laesiva* sei und endlich a. 6 [1], daß alles, was geschieht, um der Liebe willen geschehe. Das Ähnliche als Ursache der Liebe entnimmt er q. 27 a. 3 der Hl. Schrift [2],

---

ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν; vgl. Arist. *Eth. N.* VIII, 2. 1155 b 25. Es kann also der Mensch sub ratione boni auch das Böse lieben, oder auch deshalb, um durch das Böse das Gute zu erlangen. Ein Beispiel dafür führt Thomas q. 27 a. 1 aus der Hl. Schrift an: *Ps.* X, 6: qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Diese Liebe (amor peccati) wirkt zerstörend und verschlechternd (laesive et deteriorative) auf den Organismus des Menschen und auf diese Weise erklärt sich *Osee* IX. 10: facti sunt abominabiles sicut ea, quae dilexerunt. Teils in bezug auf die Objekte, teils wegen zu heftiger Anspannung der Liebe entstehen dann folgende vier Wirkungen: die *liquefactio* (Schmelzen in der Liebesglut. Ich übersetze nach K. Werner *a. a. O.* S. 487) nach *Cant.* V, 6: anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est; *lanquor* (Wirkung der schmachtenden Sehnsucht) nach *Cant.* II, 5: fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore lanqueo; *fervor* (Folge des heiß entzündeten Strebens) nach Dionysius, *coel. hierarch.* 7 § 1. *PG.* 3, 205 und *Cant.* VIII, 6: Lampades eius (sc. amoris) sunt lampades ignis atque flammarum und wohl nach Augustinus de *civ. Dei* XIV, 7. *PL.* 41, 410 die *fruitio* (Auflösung im seligen Anschauen).

[1] Dion. *ibid.* § 10 col. 708 denkt wieder an die göttliche Liebe und stützt seine Behauptung, daß alles um der Liebe willen geschehe, auf die Hl. Schrift: *Rom.* XI, 36: quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum omnia. Nach Thomas gilt das bekanntlich nicht nur von amor divinus, sondern weil von der göttlichen Liebe, also auch von jeder andern: von amor intellectualis, rationalis, animalis, naturalis; vgl. q. 28 a. 6 ad 1; q. 28 a. 3 s. c.

[2] *Eccli.* XIII, 19: Omne animal diligit simile sibi. Wir haben dafür das Sprichwort: Gleich und gleich gesellt sich gern. Homer *Odyssee* XVII, 218: „Wie doch immer zum Gleichen ein Gott hinführet den Gleichen"; cf. Arist. *Rhet.* I, 11. 1371 b 12 ff. und *Eth. N.* VIII, 2. 1155 a 32 ff. „Ein wildes Tier tut dem andern nichts"; „eine Dohle hält sich zur andern"; „eine Krähe hackt der andern die Augen nicht aus" u. dergl. m. In Obi. 2 dieses Artikels (q. 27 a. 3) zitiert Thomas die *confess.* IV. 14. *PL.* 32, 702, worin sich Augustinus in geistreicher Weise die Frage stellt, wie es komme, daß wir nicht bloß in ernsthafter Weise so lieben und loben, wie wir selbst wünschten, gelobt zu werden, sondern so, wie wir selbst nicht geliebt werden möchten. „Ich hätte", sagt Augustinus, „nicht gelobt und geliebt werden mögen wie die Schauspieler, obwohl ich selbst sie lobte und liebte, aber freilich lieber unbekannt gewesen wäre, als bekannt wie sie, und lieber gehaßt, als wie sie geliebt. Woher bestimmt sich der Charakter dieser verschiedenen und mannigfachen Arten von Liebe in ein und derselben Seele? Wie kommt es, daß ich an einem andern liebe, was ich doch an mir und für mich nur darum verabscheue und abweise, weil ich es auch wieder hasse, wie kommt es, da wir doch beide Menschen sind? Denn von den Schauspielern, die die gleiche Natur mit uns teilen, gilt doch nicht dasselbe wie von einem guten Pferde, mit dem, wer es liebt, nicht tauschen möchte, auch wenn er es könnte. So

die ihm auch q. 28 a. 2 für die Wirkung der Liebe, die mutua inhaesio[1] als Quelle dient.

Die bisher berücksichtigten, im sed contra est . . . der einzelnen Artikel zitierten Stellen der genannten Autoren des Aquinaten können mit Gg. Frhrn. v. Hertling[2] „Hauptautoritäten" genannt werden, weil und insofern sie „für die nachfolgende Auseinandersetzung maßgebend" sind. Mit diesen Stellen haben indessen die „Hauptautoritäten" des Aquinaten in keiner Weise schon eine allseitige Erörterung gefunden, wenn ich diese so nehme, wie man sie doch nehmen muß, daß sie auf den Inhalt der Ausführungen im corpus articuli von hauptsächlichem Einfluß sind. Zunächst kommen in manchen Artikeln zu den im sed contra zitierten Stellen noch andere Zitate desselben Autors hinzu, auf die Thomas im c. a. verweist und die an Wichtigkeit und Bedeutung für die Ausführung der im sed contra zitierten Stelle keineswegs nachstehen und füglich zu den „Hauptautoritäten" gezählt werden müssen; q. 26 a. 4[3] findet Thomas in der *Topik* und *Ethik*[4] des Aristoteles den gegebenen Unterschied von amor concupiscentiae und amicitiae und

liebe ich also an einem Menschen, was ich, obgleich selbst ein Mensch, zu sein hasse." Thomas sieht in dieser Tatsache einen Einwand gegen seine Auffassung, daß das Ähnliche Grund der Liebe sei; denn, meint er, wenn das so wäre, so könnte ich an einem andern doch nicht das lieben, was ich selbst nicht sein will, da der Begriff der Ähnlichkeit verlangt, daß ich das, was ich an einem andern liebe, selber habe oder haben möchte. In der Lösung des Einwurfes führt Thomas aus, daß auch in dem Falle, daß ich jemand liebe, der ich nicht sein will, von einer *ratio similitudinis secundum proportionalitatem* gesprochen werden könne. Ich liebe in dem Schauspieler die Tüchtigkeit, die ich, auf meine Person und meine Lebensverhältnisse übertragen, entweder selbst habe oder haben wollte. So liebt ein guter Sänger einen guten Schriftsteller usw.

[1] I *Joan.* 4, 16: qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Thomas substantiviert mit Augustinus *de trin.* XV, 19. *PL.* 42, 1086, *de divers. quaest. 83* q. 36. *PL.* 40, 25 den Begriff caritas, der ihm dann wie etwa auch veritas soviel wie Gott ist.

[2] In *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquino* S. 541 und besonders 549 nennt Frhr. v. Hertling „Hauptautorität" die im sed contra est quod dicit . . . zitierte Autorität des Aquinaten und rechnet zu ihr noch die zahlreichen Stellen hinzu, die „zur nachträglichen Bestätigung der entwickelten Lehrmeinung" herangezogen werden.

[3] Vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon* u. Artikel *amicitia*.

[4] *Top.* II, 3. 111a 4f. und *Eth. N.* VIII, 2. 1155b 8ff.

benützt zu deren Bestimmung innerhalb der argumentatio aus der aristotelischen *Rhetorik*[1] die Definition der Liebe: amare est velle alicui bonum, um mittels derselben die Liebe der Freundschaft einerseits und des Verlangens andererseits scharfsinnig zu bestimmen. Bezieht sich die Liebe[2] auf das alicui, um dessen willen der Liebende das Gute will, so ist damit die Liebe der Freundschaft gegeben, die, weil sie rein und uneigennützig ist, dauernden Bestand hat[3] und amor simpliciter genannt wird. Sieht sie dagegen mehr und in erster Linie auf das bonum, um dessen willen man die Person liebt, so ist sie amor concupiscentiae und als solche nicht eigentliche, sondern nur Liebe in bezug auf das Gute: amor secundem quid. q. 28 a. 2 entnimmt Thomas

[1] *Rhet.* II, 4. 1380 b 35: *ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἴεται ἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὑτοῦ.* Mit dem Zusatz *ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὑτοῦ* charakterisiert sich die Liebe der Freundschaft, deren Objekt nicht das Gute ist, das man sich oder einem andern will, sondern die Person, der und um derentwillen man das Gute anstrebt. Thomas läßt diesen notwendigen Zusatz weg — ob ihm das Zitat vollständig vorgelegen ist, weiß ich nicht — und kann somit jene aristotelische Bestimmung sowohl für die Liebe des Verlangens: einem andern Gutes wollen um des Guten willen, als auch für die Liebe der Freundschaft: einem andern Gutes wollen um des andern willen, verwerten. In *Eth. N.* VIII, 2. 1155 b 34 macht Aristoteles zum Begriff der Freundschaft den wichtigen Zusatz, daß das wechselseitige Wohlwollen „ein nicht verborgen bleibendes“ sein soll; denn viele Menschen hegen nach ihm Wohlwollen gegen Personen, die sie niemals gesehen haben, die sie aber für tüchtig halten; diese Personen können wieder gegen jene so gesinnt sein, niemand aber wird sie darum schon Freunde nennen, weil ihnen doch unbekannt ist, wie sie zueinander stehen. Da diesen wichtigen Zusatz erst die *Nik. Ethik* hat und nicht schon die *Rhetorik*, so schließt A. Stahr (*Aristoteles' Nikomachische Ethik*; 3. Aufl.; Langenscheidtsche Bibl. gr. u. röm. Kl., Bd. 20, S. 276 Anm. 5; vgl. dagegen Zeller II, 2³, S. 663 Anm. 2) daraus, daß die *Rhetorik* früher als die *Ethik* geschrieben wurde.

[2] q. 26 a. 4 arg.: motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum, quod quis vult alicui vel sibi vel alii et in illud, cui vult bonum. Ad illud ergo bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae; ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae; vgl. *S. th.* I, q. 20 a. 1 ad 3.

[3] *Eth. N.* VIII, 10. 1159 b 1 und VIII, 4. 1156 b 9 ff. und 17 ff.: Die Liebe der Freundschaft bindet dauernd; sie gründet sich auf die sittlichen Qualitäten der Freunde und nicht auf Zufälligkeiten; VIII, 10. 1159 b 10 f.: die Freundschaft derer, bei denen der Nutzen oder das Angenehme das Bindemittel ist, währt so lange, als sie sich gegenseitig Vergnügen oder Hilfeleistungen zu verschaffen vermögen; VIII, 3. 1156 a 35: mit der Veränderung dessen, was ihnen Lust gewährt, schlägt auch zugleich ihre Freundschaft um.

der Hl. Schrift [1] die psychologische Tatsache der mutua inhaesio als Wirkung der Liebe und stützt sich in der solutio auf zwei andere Stellen der Hl. Schrift, um damit im einzelnen zu zeigen, wie der Geliebte im Liebenden ist [2], dadurch, daß dieser stets an ihn denkt und andererseits, wie der Liebende im Geliebten ist [3], indem er in Gedanken immer in demselben lebt und dessen Seelenleben mit regem Interesse zu erkennen strebt. Aus der unio affectus [4], die zum Wesen der Liebe gehört, einerseits und der mutua cohaerentia, die eine Wirkung derselben darstellt, andererseits ergibt sich die häufig zu beobachtende psychologische Tatsache, von der Thomas q. 28 a. 2 arg. mit Berufung auf Aristoteles [5] handelt, daß Freunde dasselbe denken und empfinden, dasselbe wollen und begehren und über dasselbe sich freuen und trauern.

Außerdem finde ich, daß sich Thomas im corpus articuli bisweilen auf andere Gewährsmänner bezieht, die mit der im sed contra zitierten Autorität den Inhalt der Auseinandersetzungen in hauptsächlicher Weise mit beeinflussen. q. 27 a. 2 befaßt sich mit der cognitio, insofern sie Ursache der Liebe ist und be-

[1] I *Joan.* 4, 16.

[2] *Phil.* I, 7 sagt Paulus: eo quod habeam vos in corde; vgl. Werner *a. a. O.* S. 486 f.: „Das Geliebte lebt in den Gedanken des Liebenden, er trägt es im Herzen; es ist in seinem Begehren und er freut sich deshalb seiner Gegenwart, sehnt sich nach dem Abwesenden und wünscht ihm die Fülle des Guten aus reinem, uninteressiertem Wohlwollen und Wohlgefallen.“

[3] I *Cor.* II, 10. Der Liebende ist im Geliebten, insofern er immer tiefer und gründlicher das Geliebte zu erkennen strebt; vgl. Rietter *a. a. O.* S. 162. Es heißt deshalb von der Liebe Gottes, dem hl. Geist, an der genannten Stelle der Hl. Schrift: „scrutatur etiam profunda Dei.“ Vgl. Werner S. 487: „Der Liebende ist im Geliebten durch innige Versenkung seiner Gedanken in dasselbe, durch innigstes Genießen desselben, durch innigste Teilnahme an dem, was der Geliebte will, wirkt und leidet“; vgl. Morgott S. 49 f.

[4] q. 28 a. 1 ad 2: haec est unio secundum coaptationem affectus. Die affektive Einheit, die das Wesen der Liebe ausmacht, wird dadurch erreicht, daß das Begehrungsvermögen dem einwirkenden Gegenstand assimiliert wird; vgl. q. 26 a. 1 und 2.

[5] *Eth. N.* IX, 4. 1166 a 32 und *Rhet.* II, 4. 1381 a 3 ff. Als erstes von den 23 Zeichen eines Freundes, die Aristoteles in der *Rhetorik* fortlaufend behandelt, gibt er dieses an, daß der Freund über das Gute, das dem andern zuteil wird, sich mitfreut und über das Traurige mitbetrübt und zwar aus keinem andern Grunde als um jenes andern willen.

ruft sich im sed contra auf Augustinus[1], der die Kenntnis des Guten zur Vorbedingung der Liebe macht. In der solutio dieses Artikels unterscheidet Thomas zwischen geistiger und sinnlicher Liebe und nimmt die Stelle Augustins, daß man etwas nicht lieben kann, ohne es zu kennen, zum Beweggrund der geistigen Liebe, während er als Prinzip der sinnlichen Liebe das körperliche Schauen, die visio corporalis erkennt, die er der *Ethik* des Aristoteles[2] entlehnt. In q. 27 a. 3 handelt Thomas von der Ähnlichkeit als dem anregenden Prinzip der Liebe nach *Eccli.* XIII,

---

[1] *de trin.* X, 1 und 2. *PL.* 42, 971 ff.: nullus potest amare aliquid incognitum. Augustinus geht einläßlich auf die scheinbar dagegen sprechende Tatsache ein, daß wir Gott lieben, ohne ihn voll zu kennen, und ebenso die Wissenschaft, ohne daß sie uns bekannt ist, und führt in geistreicher Weise aus, daß wir hierbei nicht etwa das Unbekannte lieben, sondern das Bekannte, um dessen willen wir das Unbekannte suchen: omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire, quod nescit; non est amor eius rei, quam nescit, sed eius, quam scit, propter quam vult scire, quod nescit. Ist die Erkenntnis auch Grund und Voraussetzung der Liebe, so wird doch nur ganz erkannt, was ganz geliebt wird. Nach Augustinus besteht sonach zwischen Erkenntnis und Liebe eine wechselseitige Beziehung. Voraussetzung der Liebe ist die Erkenntnis, Bedingung der vollen Erkenntnis ist die volle Liebe: *de div. quaest. 83* q. 35. *PL.* 40, 24: nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Thomas führt q. 27 a. 2 ad 2 das augustinische Beispiel von der Liebe und Kenntnis Gottes und der Wissenschaft an, ohne zu erwähnen, daß sie auf Augustinus zurückdatieren, der sie im Zusammenhange mit der Stelle erörtert, die im sed contra dieses Artikels zitiert ist. Wie es komme, daß wir die Wissenschaft ohne tiefere Kenntnis derselben lieben können, führt Rietter S. 161 im augustinischen Sinne psychologisch in folgender Weise aus: „Auch das nicht vollkommen Erkannte kann vollkommen geliebt werden. So liebt man auch eine Wissenschaft bei bloß summarischer Kenntnis derselben. Die Liebe nämlich wurzelt im Begehrungsvermögen. Dieses aber trennt und verbindet, abstrahiert und negiert nicht wie das Erkenntnisvermögen und setzt somit zu den Dingen nicht in ein vermitteltes, sondern in ein unmittelbares Verhältnis und nimmt dieselben, wie sie an und in sich sind. Daher kann das Maß der Liebe größer sein, als das Maß der Erkenntnis." Dem Sinne dieser Ausführungen schließt sich Morgott S. 46 an. Gegenüber der Liebe und Kenntnis Gottes sagt Werner S. 486: „eine sehr unvollkommene Erkenntnis Gottes kann eine höchste Liebe zu ihm entflammen, insoweit das Wenige, was man über Gott weiß, hinreicht, uns einen höchsten Begriff von Gott beizubringen."

[2] *Eth. N.* IX, 5. 1167a 4: Wie das Wohlwollen den Anfang der Freundschaft bildet, so ist die Augenlust der Anfang der Liebe; IX, 12. 1171b 29 ff.: das Sehen ist das Allererfreulichste für die Liebenden, weil durch dasselbe allein die Liebe vermittelt wird und entsteht.

19: omne animal diligit simile sibi. Im corpus articuli faßt Thomas den Begriff der Ähnlichkeit in zweifacher Weise: einmal so, daß die sich ähnlichen Dinge dieselben Eigentümlichkeiten tatsächlich haben, und dann in der Weise, daß die eine Seite das bereits aktuell besitzt, was der andern nur potentiell mit dem Streben nach Wirklichkeit zukommt. Die erste beiderseitig aktuelle Ähnlichkeit ist die „große Mutter“[1] der Liebe der Freundschaft, insofern zwei, die in actu dasselbe haben, *quodammodo unum in forma* sind, weshalb die Neigungen des einen mit den Neigungen des andern zusammentreffen. Die zweite Art Ähnlichkeit führt zur Liebe des Verlangens oder, was dasselbe sagt, zur amicitia utilis seu delectabilis. Diese Liebe läßt die Rücksicht auf das eigene individuelle Ich nicht verschwinden, sondern bringt sie mit Nachdruck zur Geltung. Hindert den so Liebenden der zweite, der ihm in der Teilnahme an einer Form ähnlich ist, das Gute, das er liebt, zu erreichen, so wird ihm dieser verhaßt. Auf Grund dieser Unterscheidung der Ähnlichkeit einerseits und der Liebe in Liebe der Freundschaft und des Begehrens andererseits ist es richtig, daß die (tatsächliche) Ähnlichkeit zur Liebe führt und Liebe bedingt, und ebenso richtig, daß die (auf der einen Seite wirkliche und auf der andern mögliche) Ähnlichkeit Grund von Entzweiungen werden kann. Auf diese Weise hat nach Thomas die Hl. Schrift recht, wenn sie die sich (tatsächlich) ähnlichen Wesen einander lieben läßt, und nicht minder Aristoteles[2], nach dem Töpfer, die doch einander (potentiell) ähnlich

---

[1] So nennt sie J. Ludovicus Vives, der damit mit der Auffassung des Aquinaten völlig übereinstimmt; vgl. R Pade, *Die Affektenlehre des J. L. Vives,* Münster i. W. 1893 S. 10. Vives scheint sich in vielen Stücken seiner Affektenlehre an Thomas anzulehnen. Pade versäumt nicht, anmerkungsweise auf die auffallend übereinstimmenden Stellen hinzuweisen.

[2] *Eth. N.* VIII, 2. 1155a 35 und *Rhet.* II, 4. 1381b 16. Implicite hat schon Aristoteles die Unterscheidung von der aktuellen und potenziellen Ähnlichkeit, deren erstere zur Liebe, letztere zum Haß zu führen geeignet sind. Die unseresgleichen sind und mit uns gleiche Bestrebungen haben, sagt er an der zitierten Stelle der *Rhetorik*, die lieben wir, vorausgesetzt, daß sie uns nicht genieren und nicht unsere Erwerbskonkurrenten sind; denn dann heißt es:

Töpfer grollet dem Töpfer so gut wie der Zimmerer dem Zimmerer,
Bettler neidet den Bettler und Sänger neidet den Sänger.

(Aus Hesiods *„Hauslehren“* v. 25.)

sind, sich gegenseitig grollen und streiten, und hinwiederum die Hl. Schrift[1], nach der unter den Hochmütigen Streit und Zank ist, weil sie sich im Glanze der eigenen Person gegenseitig beeinträchtigen. Q. 28 a. 4 verbreitet sich über die Eifersucht als Wirkung der Liebe. Die sed contra-Autorität bildet Dionysius[2], der Gott wegen seiner großen Liebe zu den Geschöpfen *ζηλωτής* nennt. Im corpus articuli sucht Thomas zwei einander scheinbar ausschließende Stellen der Hl. Schrift, von denen die eine vor Eifersucht warnt[3], die andere sie empfiehlt[4] mittels der aristotelischen Unterscheidung der Liebe der Freundschaft und des Verlangens in der Weise miteinander zu verbinden, daß die Eifersucht als Folge der freundschaftlichen Liebe naturgemäß und gut und als Wirkung der begehrlichen Liebe verderblich erscheint. Die Ausführungen in diesem Artikel und ebenso q. 27 a. 3 lassen ersehen, wie geschickt Thomas die aristotelische Unterscheidung der Liebe der Freundschaft und des Verlangens auf die Aussprüche der Hl. Schrift anzuwenden und scheinbar Entgegengesetztes durch dialektische Distinktionen harmonisch miteinander zu verbinden versteht.

Endlich kommt es vor, daß fast die ganze Ausführung innerhalb der solutio nach Form und Inhalt einem andern Autor entnommen ist als dem im sed contra angegebenen. q. 26 a. 1 entnimmt Thomas Aristoteles[5] die Lehre, daß amor im concupiscibilen Begehrungsvermögen ist, entlehnt aber, ohne dies zu erwähnen, die sich an das sed contra anschließende Auseinandersetzung Dionysius[6], von dem er den Zusammenhang jener Stelle

[1] *Prov.* XIII, 10.

[2] *De div. nom.* cap. 4 § 13. *PG.* 3, 712.

[3] *Ps.* 36, 1: noli aemulari in malignantibus neque zelaveris facientes iniquitatem; vgl. I *Cor.* 3, 3. Das gilt vom *zelus invidiae*, der jegliche fremde Tüchtigkeit für ein Hindernis der eigenen hält und eine Folge von amor concupiscentiae bildet.

[4] III. *Reg.* XIX, 14: zelo zelatus sum pro Domino exercituum; *Joan.* II, 17: zelus domus tuae comedit me. Diese Eifersucht, die eine Wirkung von amor amicitiae ausdrückt, läßt den Liebenden mit Eifer für das Gut des geliebten Freundes eintreten. So liebt Gott die Menschen und in dieser Weise eifern die Menschen für die Ehre Gottes.

[5] *Top.* II, 7. 113 a 35 f.

[6] *De div. nom.* cap. 4 § 15. *PG.* 3, 713.

benützt und gleichsam kommentiert, auf die er im gleichen Artikel obi. 3. verweist. Dionysius spricht an dieser Stelle von *ἔρως φυσικός, ψυχικός, νοερός* und noch von *ἀγγελικός* und *θεῖος*. Thomas aber erwähnt, um sich den Einwand dagegen machen zu können, daß die Liebe im concupiscibIen Teile des Begehrungsvermögens ihren Sitz habe, nur den amor naturalis, von dem Dionysius handle und führt dann wie selbständig aus, daß die Liebe sich nach dem Unterschiede des appetitus differenziere, so daß dem appetitus naturalis die natürliche, dem appetitus intellectivus sive rationalis die geistige, dem appetitus sensitivus und zwar concupiscibilis [1] die sinnliche Liebe angehöre. Ein ähnlicher Fall wiederholt sich in derselben quaestio a. 2, der mit dem geschilderten das gemeinsam hat, daß Aristoteles [2] dessen sed contra-Autorität bildet und gleichwohl auf die Auseinandersetzungen im c. a. ohne wesentlichen Einfluß bleibt, unterscheidet sich von ihm jedoch darin, daß die argumentatio nicht einer im Artikel erwähnten Autorität entstammt, sondern Albertus Magnus [3], dessen im Laufe des ganzen Traktates über die *passiones* nicht Erwähnung geschieht. In nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit seinem Lehrer gibt bzw. wiederholt Thomas, statt das Aristoteles entlehnte Thema des Artikels: utrum amor sit passio eingehend zu behandeln [4], einen kurzen Überblick über Wesen und Zusammenhang der concupiscibIen *passiones*. Derselben Tatsache begegnen wir in q. 28 a. 1, der sich mit der unio, insofern sie eine Wirkung der Liebe darstellt, befaßt; das sed contra verweist auf Dionysius [5], der die Liebe *ἑνωτικήν τινα καὶ συγκρατικὴν δύναμιν* nennt. Die argumentatio ist von ihm nicht weiter beeinflußt, stüzt sich vielmehr auf Augustinus und Aristoteles,

---

[1] Die Liebe ist im concupiscibIen Teile des sinnlichen Begehrens, weil sie per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis ausgesagt wird. Vgl. q. 26 a. 1 arg.

[2] *Eth. N.* VIII, 7. 1157b 28 f.

[3] Vgl. hierzu die vollständig übereinstimmenden Stellen von Thomas q. 26 a. 2 arg. und Albert *de appreh.* XII, 27.

[4] Thomas läßt die Liebe in quadam immutatione appetitus ab appetibili bestehen und glaubt damit deren Charakter als *passio* erwiesen zu haben. *Passio* ist ihm mit Aristoteles jede Veränderung; vgl. meine Ausführungen über die *passio communiter* und *proprie dicta*.

[5] *De div. nom.* cap. 4 § 15. *PG* 3, 713.

die in diesem Artikel auch ausdrücklich erwähnt werden. Die psychologische Einheit (unio secundum affectum), die durch die Natur der Liebe begründet wird und daher zu ihrem Wesen und nicht erst zu ihren Wirkungen gehört, wird Augustinus *de trinitate* [1] entnommen, der die Liebe ein gewisses Band nennt, das zwei miteinander verbindet oder zu verbinden strebt. Aus der ideellen Verschmelzung der Liebenden ergibt sich deren einheitliches Verhalten, so daß der Liebende den Gegenstand der Liebe als eine Einheit mit sich selber faßt [2] und sein eigenes Ich gleichsam verdoppelt, insofern der geliebte Freund seelisch der Liebende selber ist, „die Hälfte seiner Seele", nur körperlich ein anderer, ein alter ipse. Als Autorität hierfür führt Thomas Augustinus an, der in den *Confessiones* [3] den Tod seines Freundes betrauernd schreibt: Bene quidam [4] dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, und Aristoteles, der in seiner *Nikomachischen Ethik* [5] vom Freunde als einem *ἄλλος αὐτός* [6] handelt. Die affektive Ein-

---

[1] *De trin.* VIII, 10. *PL.* 42, 960. Augustin betrachtet hier die Liebe als ein vestigium Trinitatis und sieht in ihr drei Momente: *amans* et *quod amatur* et *amor*. Im Anschluß daran gibt er die Definition: quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens amantem scilicet et quod amatur. Das copulans deutet Thomas (q. 28 a. 1 arg.) scharfsinnig auf die mit der Liebe faktisch gegebene unio affectus, das copulare appetens auf die unio realis, die in der Liebe nur angestrebt, aber nicht verwirklicht werden kann, ohne daß dabei die Liebenden zugrunde gingen; vgl. *ibid.* ad 2: haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata.

[2] q. 28 a. 1 arg.: amicus apprehendit amicum ut alterum se, inquantum vult ei bonum sicut et sibi; vgl. q. 27 a. 3 arg.: affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut et sibi; cf. Arist. *Eth. N.* IX, 12. 1171 b 32 ff.: *κοινωνία γὰρ ἡ φιλία· καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον.*

[3] *Confess.* IV, 6. *PL.* 32, 697 f.

[4] Horat. *Carm.* I, Ode 3. [5] *Eth. N.* IX, 4. 1166 a 31.

[6] Im Sinne dieser psychologischen Einheit, die durch die Liebe begründet wird, ist die albertistisch-thomistische Definition der Liebe zu nehmen als einer *coaptatio appetitus ad appetibile, quae est complacentia appetibilis.* Albertus *de appreh.* XII, 27; Thomas q. 26 a. 2 arg. Thomas selbst weist darauf hin, daß die unio, die zum Wesen der Liebe gehört und die er auf August. *conf.* IV, 6. *PL.* 32, 697; *De trin.* VIII, 10. *PL.* 42, 960 und Arist. *Eth. N.* IX, 4. 1166 a 31 zurückführt, gleichbedeutend sei mit der connaturalitas sive complacentia sive coaptatio, die das Wesen der Liebe ausmachen: q. 28 a. 1 ad 2: quaedam unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus.

heit, die wesenhaft mit der Liebe verbunden ist[1], löst in der Seele des Liebenden die Tendenz nach wirklicher Vereinigung mit dem Geliebten aus, ein Streben nach der unio realis, die Thomas im Unterschiede von der unio affectus als Wirkung der Liebe betrachtet. Diese unio, die das eigentliche Thema des Artikels bildet, entnimmt Thomas Aristoteles, der das nicht realisierbare Streben der Liebenden nach wirklicher, korporeller Einheit ein *ἔργον τῆς φιλίας*[2] bezeichnet.

Die angeführten Beispiele, die uns einen tiefen Blick in das historische Quellenmaterial des Aquinaten in der Lehre von der Liebe gewinnen lassen, scheinen mir deutlich zu zeigen, daß es irrig wäre, zu meinen, bei Thomas erschöpfen sich die Hauptautoritäten d. h. die Autoritäten, die auf Inhalt und Darstellung der Ausführungen von bedeutendem Einfluß sind, in den im sed contra der einzelnen Artikel zitierten Stellen, in deren Sinn die Auseinandersetzungen auszufallen pflegen. Wir haben vielmehr gesehen, daß sich Thomas in diesem Punkte nicht schematisch beurteilen läßt. Bald bilden die sed contra-Autoritäten in Verbindung mit anderen im corpus articuli erwähnten Stellen aus Schriften desselben Autors den Haupteinfluß auf den Inhalt der argumentatio, bald sind es andere Autoren, die innerhalb der solutio auftreten und deren Inhalt durchaus bestimmen, bald sind es harmlos scheinende in den Objektionen herangezogene Stellen, die mit dem Zusammenhang, in dem sie bei den betreffenden Autoren stehen, ohne von Thomas eigens erwähnt zu werden, den Umfang der Auseinandersetzungen ausfüllen. Gleichwohl bleibt die von Frhrn. v. Hertling[3] gegebene Unterscheidung von „Hauptautorität“ und „konventionellen“ oder „dekorativen“ Zitaten im vollen Umfange bestehen, insofern die Eigenart der scholastischen Methode, einen Knoten zu schürzen, um ihn zu

---

[1] q. 28 a. 1 arg: unio affectus, sine qua non est amor.

[2] *Pol.* II, 4. 1262 b 10 ff. Aristoteles berichtet hier die Lehre des Aristophanes, nach der die Liebenden sich darnach sehnen, aus zweien wirklich eins zu werden. Weil es sich aber zutragen würde, daß infolgedessen beide zu Grunde gingen oder doch einer, so suchen sie nach einer unschädlichen Vereinigung, indem sie sich Gesellschaft leisten, miteinander sprechen usw.

[3] v. Hertling, *Aug.-Zitate*, S. 541.

lösen [1], eine Reihe von Zitaten erheischt, die, ohne daß sie sachlichen Einfluß auf den Gang der Ausführungen ausüben, für die dialektische Struktur eines Artikels nach der Sic et non-Methode erfordert, „mehr Ornamente als integrierende Bauglieder" [2] sind und füglich konventionelle oder dekorative Zitate genannt werden können. Ist auch die Mehrzahl derselben ohne Bedeutung für die Beurteilung des Einflusses fremder Gedanken auf die emotionalen Ansichten des Aquinaten, so dienen doch manche in nennenswerter Weise zu einer dialektischen Zergliederung des jeweils zu behandelnden Stoffes, die geeignet ist, Thomas' Lehre und Stellung zu dem angezogenen Autor klar und unzweideutig erkennen zu lassen. Q. 26 a. 1 obi. 2 zitiert Thomas die augustinische Stelle, nach der die Liebe Begierde ist, wenn sie darnach trachtet, zu besitzen, was geliebt wird; Freude, wenn sie es hat und genießt; Furcht, wenn sie vor dem flieht, was ihr entgegen ist; Trauer, wenn das Gefürchtete eintritt, als Einwand gegen seine auf Aristoteles gestützte Ansicht, daß die Liebe eine concupiscible *passio* sei; denn ist die Liebe, sagt Thomas, jede andere *passio*, so kann sie nicht concupiscible sein, da es (nach Plato und Aristoteles) neben den concupiscibIen auch irascible Affekte gebe. In der Fassung der Begierde, Freude, Furcht und Trauer stimmt Thomas mit der augustinischen Lehre, so wie sie an sich zu nehmen ist, durchaus überein und in der Bestimmung der Liebe dadurch, daß er sie in der Lösung des Einwurfes seiner Auffassung entsprechend interpretiert: nach Augustinus sei die Liebe Begierde, Freude usw. nicht *essentialiter*, sondern *causaliter*. Damit ist die thomistische Ansicht durch die scheinbar dagegensprechende augustinische Stelle präzisiert und dahin bestimmt worden, daß die Liebe nicht Furcht, Trauer usw. sei, sondern diese beursache, während die augustinische Stelle offenbar die Deutung zuläßt, daß die Liebe die universelle Grundform aller übrigen Affekte darstellt und diese nur durch das verschiedene Verhalten der einwirkenden Objekte bedingte Modifikationen der Liebe repräsentieren.

---

[1] *Ebd.* S. 539.

[2] M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I, Freib. i. Br. 1909, S. 91.

Diese dekorativen Zitate, so wenig sachliche Bedeutung sie oft haben, gewinnen bisweilen historisches Interesse dadurch, daß sie innerhalb der thomistischen Lehre das gar nicht mehr sind, was sie in dem Zusammenhang bedeuten, dem sie entnommen sind und den der betreffende Autor intendierte. Sie erfahren von Thomas Erweiterungen und Umbiegungen zum Zwecke einer widerspruchslosen Eingliederung in sein Lehrsystem und werden zuweilen sogar völlig ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet. Ich sehe ab von q. 27 a. 1 obi. 2, wo Thomas Aristoteles[1] sagen läßt, daß wir diejenigen lieben, die das Böse, das sie getan, eingestehen, während Aristoteles nur davon redet, daß denen gegenüber, die ihre Fehler und Übeltaten sagen und bereuen, der Zorn zu schwinden pflegt[2], und beschränke mich auf q. 26 a. 3, in dem Thomas über die verschiedenen Arten der Liebe: *amor, dilectio, caritas et amicitia* handelt. Nach dem Vorgange des Aristoteles[3], der die *φιλία* eine *ἕξις*, die *φίλησις* ein *πάθος* nennt, faßt er amicitia als habitus der Seele, amor et dilectio als actus, caritas als beides[4] und zwar in der Weise des habitus als theologische Tugend, in der Bedeutung eines Aktes als fructus spiritus sancti[5]. Thomas erweitert damit hier den aristotelischen Text, an den er sich anlehnt, einmal um die dilectio, die er in diesem Zusammenhang mit amor identifiziert, und modifiziert ihn im christlichen Sinne durch die caritas, die er sowohl als actus (*πάθος*), als auch als habitus (*ἕξις*) rein theologisch versteht. Weiterhin unterscheidet Thomas zwischen amor, dilectio und caritas[6] in der Weise, daß amor der allgemeinere Begriff ist, der einfach die Neigung der Seele zu einem Gegenstande bezeichnet, während dilectio die aus vorbedachter Wahl hervorgegangene, und

---

[1] *Rhet.* II, 3. 1380a 13.

[2] Aristoteles stellt 12 Gesichtspunkte auf, nach denen wir gegen andere milde sind oder milde werden: *Rhet.* II, 3. 1380a 5–1380b 33.

[3] *Eth. N.* VIII, 7. 1157b 28f.

[4] q. 26 a. 3 arg.: Amicitia est quasi habitus: amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo (sc. per modum habitus et actus) accipi potest.

[5] Vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon,* Artikel *caritas.*

[6] Amicitia fällt als habitus nicht in das Bereich der Abhandlung über die *passiones.*

caritas die wegen der Wertschätzung ihrer Objekte vollendete[1] Liebe ist. In der Bestimmung der caritas lehnt sich Thomas vermutlich an Augustinus[2] an, der diese *purgatissima et consummata* nennt. Den Unterschied von amor und dilectio entnimmt er dagegen ausdrücklich Dionysius[3], der berichtet, daß manche Heilige den Namen amor göttlicher finden als dilectio. Thomas erklärt das damit, daß dilectio (quae electionem includit[4]) eine durch das Urteil der eigenen Vernunft begründete Wahl voraussetze und also menschlichen Charakter habe, während amor als Affektion des appetitus sensitivus mehr passiv sei und sich mehr von Gott als durch das iudicium propriae rationis führen lasse. Dionysius selbst berichtet nur, daß viele Theologen auf Grund der Hl. Schrift einen Unterschied machen und nach *Sap.* VIII. 2[5] amor (wie später z. B. Ignatius: amor meus crucifixus est) auf das Gute und die himmlischen Güter und nach II *Reg.* 1. 26[6] dilectio auf das Böse und die irdischen Güter beziehen, meistens aber unter amor (*ἔρως*) und dilectio (*ἀγάπη*) ein *κοινόν* verstehen. Sieht er ab von den Objekten, auf die sich amor und dilectio beziehen, so identifiziert Dionysius die beiden Begriffe und läßt sie nur nominell voneinander verschieden sein; sie verhalten sich, sagt er, wie vier und 2 × 2. Thomas aber erklärt sich diese Identifizierung so, daß hier Dionysius von amor und dilectio rede, insofern sie im appetitus intellectivus seien, in dem amor eo ipso der urteilenden Vernunft unterstehe und also mit dem Begriff der dilectio zusammenfalle. Allein in diesem von Thomas gegebenen Sinn konfundiert sie Dionysius nicht. Unterscheidet er nicht auf Grund der Hl. Schrift zwischen amor und dilectio in bezug auf deren Objekte, so sind diese Begriffe ohne Rück-

[1] q. 26 a 3 arg.: Caritas addit supra amorem perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

[2] Augustinus nennt die caritas eine vollendete und wertschätzende Liebe: *De trin.* XV. 19. *PL.* 42, 1086: caritas proprie dicitur purgatissima et consummata. *De divers quaest.* 83, q. 36. *PL.* 40, 25: caritatem voco, qua amantur ea, quae non sunt prae ipso amante contemnenda; id est, quod aeternum est et quod amare ipsum aeternum potest.

[3] *De div. nom.* cap. 4 § 12. *PG.* 3, 709.

[4] Vgl. Morgott *a. a. O.*, S. 42, Anm. 129.

[5] Amator factus sum formae illius.

[6] Cecidit dilectio tua in me sicut dilectio mulierum.

sicht auf die geistige oder sinnliche Sphäre, in der sie wirksam sein können, für ihn unterschiedslos. Ähnlich verhält es sich mit Augustinus[1], den Thomas in diesem Zusammenhange gleichfalls heranzieht. Wie Dionysius auf Grund der Hl. Schrift die beiden Ausdrücke amor und dilectio in Hinsicht auf ihre Objekte unterscheidet, so identifiziert sie Augustinus aus dem gleichen Grunde, weil sie an anderen Stellen der hl. Schrift[2] *indifferenter et in bono et in malo* gebraucht werden. Thomas aber erklärt sich das so, daß hier Augustinus von der geistigen Liebe spreche, in der amor und dilectio dieselbe Bedeutung erhalten, und findet diese Annahme durch den Ausdruck *voluntas*, den Augustinus gebraucht, begründet. Allein Augustinus, der bekanntlich im Gebrauch der termini schwankt, nimmt hier, wie er selber sagt, voluntas nicht im Sinne eines vernunftgemäßen Begehrens, sondern im Sinne von cupido[3] und identifiziert amor und dilectio, ohne daran zu denken, daß sie im Reiche des Willens wegen der unmittelbaren Beziehung zum Intellekt zusammenfallen, lediglich aus dem Grunde, weil sie in der Hl. Schrift in Beziehung auf ihre Gegenstände ohne Unterschied gebraucht werden. Bei Augustinus also sind beide Ausdrücke mitsammen

---

[1] *De civ. Dei* XIV, 7. *P L.* 41, 410: nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo (bei Dionysius gerade umgekehrt). Scripturas religionis nostrae . . . non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem insinuandum fuit.

[2] *Ps.* X, 6: qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Dieser Psalm dient Augustinus gegen die Auffassung, daß die Hl. Schrift zwischen amor und dilectio unterscheide, weil er im Gegensatz zu Dionysius von solchen Theologen berichtet, die in der Hl. Schrift dilectio auf das Gute und amor auf das Böse beziehen lassen. Dionysius diente dieselbe Schriftstelle für die Auffassung, daß sich in der Hl. Schrift ein Unterschied finde, weil er Objekt der dilectio das Böse sein ließ, was an dieser Stelle der Fall ist. Hauptsächlich benutzt Augustinus I *Joan.* 2, 15, um zu zeigen, daß die Hl. Schrift zwischen amor und dilectio keinen Unterschied mache, weil sich hier dilectio auf ein Gutes und Böses zugleich richtet: si quis dilexerit mundum (malum), non est dilectio Patris in eo (bonum).

[3] *De civ. Dei.* XIV, 8. *P L.* 41, 412. Augustinus gebraucht den Ausdruck *voluntas* hier in Anlehnung an die Sprache der Hl. Schrift: Luk. II, 14: pax in terra hominibus bonae voluntatis, und sucht sogar die Identität von libido und voluntas zu behaupten: apud Terentium flagitiosus adolescens insana flagrans cupidine: „nihil volo aliud", inquit, „nisi Philomenam."

identisch und beziehen sich auf dieselben Gegenstände, auf das Gute und Böse, bei Dionysius sind sie an sich gleichbedeutend und nur in Rücksicht auf ihr Objekt (auf Grund der Hl. Schrift, wegen der sie Augustinus identifiziert) verschieden, bei Thomas aber, der seine Ansicht auf diese Autoren stützt, und die diese nach seiner Meinung auch vertreten, beziehen sich amor und dilectio auf das Gute und Böse und unterscheiden sich dadurch, daß dilectio eine Vernunfttätigkeit voraussetzt und sich also nur im geistigen Vermögen finden kann, während amor ganz allgemein ein Streben nach dem vorgestellten Gute bedeutet.

Der Haß (q. 29), **die Begierde** (q. 30), **der Abscheu.**

Nicht so eingehend, wie die Liebe, behandelt Thomas deren privatives Gegenstück, den Haß und auch nicht die Sehnsucht, die aus der Liebe entspringt. Ihrer philosophischen Betrachtung widmet er je eine *quaestio* mit zusammen 10 Artikeln [1], während er von dem Affekt des Abscheues in seinem speziellen Teil überhaupt nicht handelt, wiewohl er *quaestio* 26 a princ. dessen besondere Behandlung versprochen hat [2]. Die kurzen Ausführungen über den Haß und die Begierde werden denselben literarischen Quellen entnommen, denen auch die Lehre von der Liebe entstammt, also vornehmlich Aristoteles [3],

---

[1] *De odio*, q. 29 a. 1—6: *De concupiscentia*, q. 30 a. 1—4.

[2] q. 26, introd : Prima (sc. de passionibus concupiscibilis) consideratio erit tripartita; nam primo considerabimus de amore et odio, secundo de concupiscentia et fuga, tertio de delectatione et tristitia.

[3] Während Aristoteles sehr ausführlich von der Liebe bzw. Freundschaft handelt: *Rhet.* II, 4. 1380b 34—1381b 37 und *Eth. N.* VIII, 1. 1155a 3—IX, 12. 1172a 15, geht er nur ganz kurz auf den Haß ein: *Rhet.* II, 4. 1381b 37—1382a 20 und betrachtet ihn nicht für sich, sondern im Vergleich zum Zorne, der nur dadurch entstehe, daß uns faktisch etwas widerfährt, wogegen wir den schon hassen, von dem wir nur glauben, er wäre fähig, uns etwas Beleidigendes zuzufügen. (Denselben Gedanken führt J. L. Vives aus; vgl. R. Pade *a. a. O.* S. 26f.) Ferner richte sich der Zorn auf einzelnes Bestimmtes, z. B. gegen Kallias oder Sokrates, der Haß dagegen auf ganze Gattungen: jedermann hasse den Dieb und den Sykophanten; das Lamm hasse den Wolf nicht wegen besonderer Umstände, sondern das *commune*, das sich in jedem Wolf als Einzelwesen seiner Gattung individuiert: vgl. Thom. q. 29 a. 6. Ferner sei der Zorn heilbar, der Haß unheilbar, der erstere suche wehe zu tun, der letztere zu schaden, der Zürnende empfinde Schmerz, der Hassende

Augustinus[1], Pseudo-Dionysius[2] und der Hl. Schrift[3]. Ich wende mich zunächst der quellenkritischen Untersuchung des Hasses zu, um alsdann die thomistische Lehre von der Concupiscenz auf ihre geschichtlichen Quellen zu prüfen.

Thomas betrachtet den Haß in q. 29 a. 1 als die Kehrseite der Liebe und ist darin, wenn er auch die Quelle, aus der er schöpft, nicht eigens angibt, zweifellos von Aristoteles abhängig und zwar nicht von der *Rhetorik*[4], in der Aristoteles auch von der Gegensätzlichkeit des Hasses gegenüber der Liebe redet, sondern von der *Topik*[5], weil Thomas in diesem Artikel den Haß als der Liebe entgegengesetzt wörtlich so faßt, wie in q. 23 a. 1 obi. 2, wo er die Stelle aus der *Topik* zitiert, in der Aristoteles den Haß als das Gegenteil (*τὸ ἐναντίον*) der Liebe bezeichnet. Wie also Objekt der Liebe das Gute, so muß Gegenstand des

---

dagegen nicht; auch könne der Zürnende, wenn dem Gegenstand des Zornes viel Schlimmes widerfährt, zuletzt Mitleid empfinden, der Hassende nicht, weil dieser das Objekt seines Hasses vernichtet sehen will.

Über die Begierde (*ἐπιθυμία*) handelt Aristoteles *Rhet.* I, 11. 1370a 16–27 innerhalb der Ausführungen über die Lust in dem Zusammenhange, daß alles lustbringend sei, wonach wir innerlich eine Begierde fühlen; denn die Begierde sei Verlangen nach dem Lustbringenden; die einen Begierden seien vernunftlos, d. h. in ihrem Dasein durch keinerlei Vernunfttätigkeit bedingt, das sind alle „natürlichen", wie die Begierde nach Nahrung: Hunger und Durst, sowie alle Begierden, die sich im Gebiete des Geschmacks-, Geruchs-, Gefühls-, Gehörs-, Gesichtssinnes und des Geschlechtstriebes bewegen; Gegenstand der vernünftigen Begierde seien die, welche man infolge eines bestimmten Urteils begehrt. Außer in der *Rhetorik* handelt Aristoteles gelegentlich seiner Ausführungen über die Mäßigkeit in sehr feiner Weise über die Begierde in *Eth. N.* III, 13. 1118b 8–III, 14. 1119a 11.

[1] Von Augustinus benutzt Thomas in der Abhandlung über den Haß hauptsächlich: *De civ. Dei* XIV, 7. *PL.* 41, 410: alle Affekte haben in der Liebe ihren Ursprung, also auch der Haß; *De trin.* X, 12. *PL.* 42, 984: die Liebe wird nicht gefühlt, wenn sie das Bedürfnis nicht verrät. Deshalb scheint oft der Haß größer zu sein; *Conf.* X, 2, 3. *PL.* 32, 794: die Menschen lieben die Wahrheit, wenn sie ihnen leuchtet, und hassen sie, wenn sie ihnen Vorwürfe macht.

[2] *De div. nom.* cap. 4 § 32, *PG.* 3, 732 f.: Das Böse wirkt nur durch die Kraft des Guten; *ibid.* § 20 col. 720: Das Böse liegt außerhalb des Willensbereiches.

[3] *Ephes.* V, 29: niemand haßt sich selbst; *Galat.* IV, 16: die Wahrheit kann unter Umständen gehaßt werden. Vgl. *Job* XXI, 14.

[4] *Rhet.* II, 4. 1382a 1: von dem Haß gilt das Gegenteil von dem über die Liebe Gesagten.

[5] *Top.* II, 7. 113b 1 f.: der Haß ist der Liebe entgegengesetzt.

Hasses das Böse sein [1]. Daraus leitet sich die Begriffsbestimmung des Hasses ab. Wie wir alles, was uns zusagt, was wir als gut erkennen, liebend begehren, so besitzen wir ein natürliches Widerstreben gegen das, was uns widrig ist, was wir unserer Auffassung zufolge als schlecht oder bös beurteilen. Das Gute streben wir an, wir lieben es, das Böse fliehen wir, wir hassen es. Die Liebe drückt eine Bewegung zum erfaßten Guten aus, der Haß eine Rückwärtsbewegung vom erkannten Schlechten. Ist die Liebe ein Wohlgefallen, eine *consonantia vel aptitudo* des Begehrungsvermögens zum Begehrten, so der Haß ein Mißfallen, ein Widerstreben oder eine *dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum (quod habet rationem mali)* [2].

Der Gegensatz von Liebe und Haß ist im Sinne des Gegensatzes von Gut und Bös zu verstehen. Wie das *bonum* früher ist als das *malum*, das nur ein *defectus boni* ist, so die Liebe früher als der Haß, und wie das Böse nur dort sein kann, wo Gutes ist [3], so nur Haß, wo Liebe. Das Böse setzt das Gute voraus,

---

[1] q 29 a. 1 s. c.: odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ergo obiectum odii est malum.

[2] q. 29 a. 1 arg. u. a. 2 arg.

[3] Das Böse hat das Gute, dessen Negation es ist, zur Voraussetzung. Das Böse ist nicht reine Negation, sondern Negation des Guten, es ist nicht ein aliquid per se existens, sondern ein aliquid inhaerens ut privatio. Das Böse negiert an einem Subjekte Realitäten, die ihm unbeschadet der Integrität seines naturgemäßen Seins nicht fehlen können: *S. th.* I, q. 48 a. 5 ad 1: non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est et debet haberi; *ibid.* q. 49 a. 1 arg. *cg.* I, q. 71. Das Böse haftet als Mangel am Guten und hat dieses notwendig zur Grundlage: *S. th.* I, q. 49 a. 3 arg.: malum non est nisi in bono ut in subjecto. Wenn die Korruption an einem Dinge einen so hohen Grad erreicht hat, daß ihm alle Gutheit genommen ist, so sinkt das Ding in das reine Nichts zurück und der defectus oder das malum hört in seiner Weise zu sein auf. Absolut Böses gibt es nicht. Wie es also nur Böses gibt, wo Gutes ist, so nur Haß, wo Liebe und, wie uns etwas nur dadurch böse wird, d. h. verhaßt, daß es negiert, was uns gut, d. h. lieb ist, so entsteht der Haß nur durch die Liebe und um der Liebe willen. Vorstehende Theorie vom Bösen in seinem Verhältnis zum Guten hat vor allem Augustinus *De nat. boni c. Man.* cap. 4. *PL.* 42, 553 ff. et v. l. systematisch ausgebildet im Kampfe gegen den metaphysischen und ethischen Dualismus der Manichäer. Auch Dionysius *De div. nom.* cap. 4 § 18—35. *PG.* 3, 713—736 geht einläßlich auf dieses Problem ein; Thomas, *quaest. disp. de malo, S. th., S. c. g.* a. v. O. cf. Schütz, *Thomas-Lexikon,* Artikel *malus.*

und der Haß die Liebe. So ist das Verhältnis von Haß und Liebe ein *causales*[1]. Weil uns etwas nur dadurch verhaßt und widerstrebend ist, daß es verdirbt, was uns gut ist, was wir also lieben, so ist der Haß verursacht durch die Liebe: wir hassen nur, weil und soweit wir lieben. Dieses Ursächlichkeitsverhältnis zwischen Haß und Liebe entnimmt Thomas in a. 2 Augustinus[2], der, wie wir bereits wissen, alle Affekte und somit auch den Haß aus der Liebe als aus ihrer gemeinsamen Quelle entspringen läßt. Thomas folgert aus dieser Lehre, daß, wie die Wirkung nicht größer sein kann, als die Ursache, so der Haß nicht stärker als die Liebe und stützt diese Behauptung ihrerseits in a. 3 auf Dionysius[3], der das Böse nur durch die Kraft des Guten wirksam sein lasse. Das Böse kann also nicht so viel Haß verursachen, wie das Gute Liebe. Bisweilen sind wir versucht, an das Gegenteil zu glauben, allein das ist nach Thomas eine psychologische Täuschung. Mit Berufung auf die augustinische Stelle[4]: *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia* führt er aus, daß sich der Haß stets fühlbar zeige, daß wir das Widerliche und Gehaßte immer empfinden und also den Haß für größer halten als die Liebe, die leicht in unsere Natur übergehe und ungemerkt im Herzen schlummere, wenn nicht ein lebhaftes Verlangen, Mangel und Bedürfnis sie fühlen lasse.

Wie das Böse das Gute, so negiert der Haß die Liebe. Da ein jedes Wesen sich selbst naturnotwendig und in vollem Umfange liebt[5], so schließt es damit den Selbsthaß aus: niemand kann sich selbst hassen. Diese Ansicht stützt Thomas auf die Hl. Schrift[6]

---

[1] q. 29 a. 2 arg.: amor est prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti, quod amatur. Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

[2] *De civ. Dei* XIV, 7. *PL.* 41, 410.

[3] *De div. nom.* cap. 4 § 32, *PG.* 3, 732 f.

[4] *De trin.* X, 12. *PL.* 42, 984.

[5] Vgl. Arist. *Pol.* II, 5. 1263a 41 f.: *μὴ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ᾽ ἔστι τοῦτο φυσικόν.* In *Rhet.* I, 11. 1371b 21 f. sagt Aristoteles, daß alle Menschen von Selbstliebe erfüllt seien; er gebraucht den Ausdruck Selbstlieber *(φίλαυτοι)*. Ausführlich handelt Aristoteles über die Selbstliebe *Eth.* N. IX, 8. 1168a 28—1169b 2. Das Resultat seiner Ausführungen ist: der gute Mensch muß selbstliebend sein, d. h. Egoist im höchsten und edelsten Sinne: 1169a 11 f.

[6] *Ephes.* V, 29: nemo unquam carnem suam odio habuit.

und entnimmt die Erklärung derselben Pseudo-Dionysius[1], nach dem das Übel jenseits des Willens liege. Wollen und Gutes wollen ist nach ihm ein und dasselbe. Wenn wir etwas wollen, das an sich schlecht ist, so können wir es nur wollen, weil wir es für ein Gut halten. Das Böse als Böses können wir von Natur aus nicht anstreben, und da das Böse Objekt des Hasses ist, so kann sich niemand hassen. Die Stelle der Hl. Schrift[2]: *qui diligit iniquitatem, odit animam suam* spricht nach Thomas nicht dagegen, weil einer das Böse nur liebt um des Guten willen oder *sub ratione boni* und also — abstrahiert von seinem auffassenden Ich — seine Seele haßt, während er sie zu lieben glaubt[3].

So wenig man sich subjektiv d. h. nach der Weise der eigenen Schätzung hassen kann, so wenig kann man objektiv i. e. ohne Rücksicht auf die eigene Person die Wahrheit hassen. Wahrheit ist Übereinstimmung (*convenientia*) und als solche unter allen Umständen liebeerzeugend. In diesem Punkte bezieht sich Thomas in a. 5 auf Aristoteles[4], nach dem alle Menschen von Natur aus nach Wissen und damit nach Wahrheit streben. Was wir begehren, das lieben wir. An einer anderen Stelle, auf die sich Thomas in diesem Zusammenhange noch stützt, sagt Aristoteles[5], daß wir die Menschen lieben, die nicht heucheln und daraus folgert der Aquinate, daß wir die Wahrheit lieben. Nur *per accidens:* mit Beziehung auf uns vermögen wir in drei Fällen, die Thomas auf Autoritäten gründet, die Wahrheit zu hassen: einmal mit Beziehung auf das objektiv Gegebene, von dem wir wollten, daß es nicht so wäre, wie Paulus den Galatern verhaßt wurde, weil er ihnen die gottgelehrte Wahrheit predigte[6], und dann mit Beziehung auf uns, wenn wir nach *Job* XXI. 14[7] die Glaubenswahrheiten nicht erkennen wollen, weil sie uns im Stre-

---

[1] *De div. nom.* cap. 4 § 20, *PG.* 3, 720. [2] *Ps.* X, 6.

[3] Morgott S. 54 schreibt in dieser Beziehung: „der Selbsthaß beruht auf falscher Selbstliebe und diese auf falscher Selbstkenntnis, so daß der Schluß nahegelegt ist: nur wer recht zu lieben weiß, weiß auch recht zu hassen."

[4] *Met.* I, 1. 980a 21.

[5] *Rhet.* II, 4. 1381b 29f.: wir lieben die Leute, die ihre eigenen Fehler und Schwächen auf der Zunge tragen.

[6] *Galat.* IV, 16: factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.

[7] scientiam viarum tuarum nolumus.

ben nach dem Besitze eines geliebten Gutes hindern und endlich mit Beziehung auf einen andern, von dem wir nicht wollen, daß er unsere Missetaten erfährt, die wir fortgesetzt im geheimen begehen wollen. Diesen letzten Punkt gründet Thomas auf eine Stelle aus den *Confessiones* des Augustinus, die sich passend auf alle drei Fälle anwenden läßt: *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem* [1].

Die Abhandlung über den Haß schließt Thomas mit a. 6: *utrum aliquid possit haberi odio in universali* und beantwortet sich diese Frage mit Aristoteles [2], der vom Zorne sagt, daß er immer auf Individuelles gehe und vom bestimmten Einzelnen verursacht werde, während der Haß sich auf ganze Gattungen richten könne. Zu dem aristotelischen Beispiel, daß jedermann den Dieb und Sykophanten hasse, fügt Thomas das vom Lamme, das *generaliter* den Wolf hasse.

Im Anschluß an den Haß, der die Liebe aufhebt, behandle ich in Anlehnung an die thomistische *Summa* die Begierde, die eine positive Folge der Liebe darstellt und auf ein geliebtes Gut gerichtet ist. Die Begierde ist der Weg von der Liebe zur Freude [3]. Das einwirkende Gute macht sich das Begehrungsvermögen *connatural* und erzeugt dadurch in der Seele den Affekt der Liebe. Aus ihm folgt die Bewegung zum geliebten Gute hin d. i. die Sehnsucht oder die Begierde, die mit dem Besitz des er-

---

[1] *Confess.* X, 23. *PL.* 32, 794.

[2] *Rhet.* II, 4. 1382a 5. Ebenso erwähnt Aristoteles ein Kapitel vorher II, 3. 1380b 21 f., daß der Zorn immer auf ein bestimmtes Einzelnes sich beziehe, und daß es daher ein feiner Zug des Dichters sei, wenn er Odysseus, um dessen Rache vollzumachen, den Kyklopen sagen läßt, wer es sei, der ihm das Auge geblendet habe:

„Wenn, o Kyklop, einmal von den sterblichen Erdebewohnern
Einer dich fragt um des Augs erbarmungswürdige Blendung,
Sag' ihm, Odysseus hat mich, der Städteverwüster, geblendet,
Er, des Laertes Sohn, auf Ithaka heimisch, dem Eiland."

(*Odyssee* IX. 504).

[3] Treffend charakterisiert die Beziehung der Begierde zu Liebe und Freude A. Rietter *a. a. O.* S. 166: „die Concupiscenz ist verwandt mit der Liebe, aus welcher sie entspringt, und mit der Lust, auf welche sie abzielt. Der lustverheißende Gegenstand nämlich erzeugt, indem er gewissermaßen das Begehrungsvermögen sich bereitet und konformiert, die Liebe; indem er abwesend das Begehrungsvermögen zu sich hinzieht, die Concupiscenz; indem er gegenwärtig geworden das Begehren zur Ruhe bringt, die Lust."

strebten Gutes in die Freude übergeht. Die Begierde ist also ein Streben nach der Freude, eine Bestimmung, die Thomas der *Rhetorik* [1] des Aristoteles entnimmt. Mit dieser Definition ist auch, wie Thomas [2] mit Beziehung auf Johannes Damascenus [3] hervorhebt, der Gegenstand der Begierde bestimmt, der, weil die Begierde in einem Streben besteht, nicht das ergötzliche Gute als solches, sondern nur als abwesendes sein kann; denn das abwesende Gute zieht zu sich hin, man strebt es erwartend an, und ist es gegenwärtig, so genießt man es im Affekte der Freude.

Analog der auf Pseudo-Dionysius zurückgehenden Einteilung der Liebe in *amor* (Neigung schlechthin) und *dilectio* (Neigung nach vorhergegangener Wahl) zerfallen die Begehrungen in „natürliche" und „nichtnatürliche" d. h. solche, welche erst durch Reflexionen erweckt werden. Die natürliche Concupiscenz geht auf das durch die Natur Geforderte, wie Speise und Trank und die nichtnatürliche auf frei zu erstrebende und infolge einer bestimmten Ansicht begehrten Güter. Diese Einteilung von der *concupiscentia naturalis (concupiscentia)* und *nonnaturalis (cupiditas* oder *desiderium)* [4] nimmt Thomas aus der aristotelischen *Rhetorik* [5], in der die einen Begierden *μετὰ λόγου* und die anderen von diesem Gesichtspunkt aus als der Vernunft entbehrend *ἄλογοι* und später auch natürliche (*φύσει*) genannt werden. Feiner als in der *Rhetorik* handelt Aristoteles von ihnen in der *Nik. Ethik* [6] bei Gelegenheit seiner Abhandlung über die Mäßigkeit und führt aus, daß die natürlichen Begierden allen Menschen gemeinsam seien, während die nichtnatürlichen individuelle Eigentümlichkeiten an sich tragen. Die Begierde nach Nahrung z. B. sei eine natürliche; denn jeder

[1] *Rhet.* I, 11. 1370a 17: *ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις.*

[2] q. 30 a. 2.

[3] *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929. Johannes hat die Stelle aus Nemesius *de nat. hom.* cap. 17. *PG.* 40, 676. Das Gute, welches erwartet wird, erzeugt die Begierlichkeit, jenes, welches gegenwärtig ist, die Freude. Ähnlich ist das Übel, welches droht, Objekt der Furcht und jenes, welches gegenwärtig ist, Gegenstand der Trauer.

[4] q. 30 a. 3 arg. und q. 31 a. 3 ad 2.

[5] *Rhet.* I, 11. 1370a 18 ff.: *τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου· λέγω δὲ ἀλόγους μέν, ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν τι ἐπιθυμοῦσιν· εἰσὶ δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει* ...

[6] *Eth. N.* III, 13. 1118b 8–III, 14. 1119a 11.

begehre, wenn er das Bedürfnis fühlt, nach trockener und feuchter Nahrung, sowie nach einem Weibe für sein Lager, wie Homer[1] sage, wenn er jung und rüstig ist. Aber das Verlangen nach der und der bestimmten Nahrung oder nach dem und dem bestimmten Weibe habe schon nicht mehr jeder Mensch in gleicher Weise, ja nicht einmal ein und derselbe Mensch beständig, und so können auf diese Weise natürliche Begierden zu Begierden *cum ratione* werden, wenn ihnen auch in diesen Fällen gewisse natürliche Ursachen zugrunde liegen. — Begierde ist Streben nach Vereinigung mit dem Guten, das uns vervollkommnet. Da es im Wesen des Menschen liegt, unvollkommen zu sein, so beseelt ihn ein allgemeines, nie endendes Streben und Begehren nach dem Guten. Die Begierde hat keine Schranken. Diesen Gedanken hat Thomas aus der *Politik*[2] des Aristoteles, in der es heißt, daß die Wünsche der Menschen ohne Ende seien, wie auch der Reichtum keine Grenze habe, die erkennbar dem Menschsen gesteckt sei[3].

Die Freude.

(q. 31—34.)

Die Freude richtet sich auf ein Gut, ja sie ist, wie Thomas[4] mit Augustin sagt, der Genuß des erreichten Guten. Sie ist nicht mehr Streben, sondern Ergebnis und Abschluß des Strebens. Die Freude, sagt Thomas[5] wohl in Abhängigkeit von Aristoteles, entsteht durch das Erreichen des erstrebten Gutes[6] und gleicht also mehr der Ruhe als der Bewegung[7]. Die Freude schließt

[1] Homer, *Ilias* XXIV, 129 ff. [2] *Pol.* I, 9. 1258a 1.

[3] Arist. *Pol.* I, 8. 1256b 33: *πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.*

[4] q. 25 a. 2 arg.: Delectatio est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum; ebenso Aug. *De civ. Dei* XIV, 7. *PL.* 41, 410: amor inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia est.

[5] q. 31 a. 1 arg.: Causa delectationis est praesentia connaturalis boni. q. 25 a. 4 arg.: gaudium est de bono praesenti. cf. q. 43 a. 1 arg.

[6] In *Eth. N.* I, 9. 1099a 27 f. führt Aristoteles die delische Inschrift an, die über der Vorhalle des Tempels der Leto stand und also lautet:

κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν·
ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

[7] Thomas q. 34 a. 2 arg.: delectatio est quies appetitus in bono; vgl. q. 31 a. 1 ad 2, q. 23 a. 4 arg. Aristoteles *Eth. N.* VII, 15. 1154b 27: *ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.*

somit die Reihe der ihr Objekt anstrebenden *passiones* ab und bildet das Ziel jener Bewegung, deren Ausgangspunkt die Liebe ist[1]. Wie jede andere *passio*, so betrachtet Thomas auch die Freude nicht absolut für sich, sondern im lebendigen Zusammenhang mit den übrigen Affekten der Seele. Aus der Liebe, die eine gewisse Zuneigung zu dem *bonum conveniens* besagt, entspringt das Verlangen nach dessen Besitz. Präsentiert sich das erstrebte Gute als mit Hindernissen umgeben, so wird das Verlangen oder die Sehnsucht zur Hoffnung, die sich in dem mutigen Streben nach Beseitigung der bestehenden Schwierigkeiten zur Kühnheit steigert und mitunter durch den Zorn hindurch mit der glücklichen Erreichung des geliebten Gutes zur Freude verklärt. Die Freude ist die abschließende Wirkung der sehnsüchtigen Liebe, „die Ruhe des Willens in dem ihm zusagenden Gute“ [2], ihr Gegenstand ist, wie Thomas[3] mit Johannes Damascenus[4] hervorhebt, nicht mehr das abwesende, sondern das gegenwärtige Gute. Jenes hat es in sich, daß wir darnach streben, dieses, daß wir darin ruhen. Es ist daher die Freude nicht mehr Streben, sondern dessen notwendige Folge und bewußte Vollendung[5]. Drei Momente sind es im allgemeinen, die den Begriff der Freude konstituieren: das ergötzliche Gute, die Vereinigung desselben mit dem sich ergötzenden Subjekte und die Kenntnis oder das Bewußtsein dieser Vereinigung[6].

---

[1] Nach q. 25 a. 3 arg. ergibt sich nach der Ordnung ihrer Genesis folgendes Schema der Grundaffekte der Seele:

positive Reihe:		negative Reihe:
Liebe		Haß
Verlangen		Abscheu
Hoffnung		Verzweiflung
Kühnheit		Furcht
	Zorn	
Freude		Trauer

[2] R. Pade *a. a. O.* S. 21. Vives stimmt mit seiner Lustlehre so ziemlich mit Thomas überein.

[3] q. 30 a. 2 obi. 3.

[4] *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929: das Gute, welches erwartet wird, ist die Grundlage für die Begierlichkeit, dasjenige, welches gegenwärtig ist, die für die Freude.

[5] q. 31 a. 1 arg.

[6] q. 32 a. 2 arg.: Ad delectationem tria requiruntur: scilicet duo, quorum est coniunctio delectabilis et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis; vgl. q. 31 a. 5 arg.

Die breiten Ausführungen über Wesen, Ursache, Wirkung und die moralische Qualität der Freude, die vier Quästionen mit 24 Artikeln umfassen, entlehnt Thomas fast durchaus Aristoteles[1], der in seiner *Ethik* sowohl wie in seiner *Rhetorik* dem Gefühl der Lust oder Freude eine anziehende Darstellung widmet, die wegen der sachlichen Analyse dieses Seelenzustandes und vor allem wegen des Reichtums an empirisch-psychologischen Beobachtungen von hervorragender Bedeutung ist[2]. Außer Aristoteles, der innerhalb der Ausführungen über die Freude nicht weniger als 75mal zitiert wird, benützt Thomas verhältnismässig sehr spärlich Augustinus, den er bloß 11mal zitiert, und noch seltener Nemesius, Pseudo-Dionysius, Johannes v. Damaskus und Avicenna. Von Augustinus, der keine geschlossene Darstellung der Freude gibt, zieht Thomas einzelne Stellen aus *de civitate Dei*[3],

---

[1] Hauptsächlich handelt Aristoteles über die ἡδονή: *Eth. N.* III, 13. 1117b 24—1118a 33: dieser Passus handelt von dem Genuß bei Befriedigung natürlicher Begierden. VII, 12. 1152b 1—VII, 15. 1154b 31: es werden die in Platos *Philebos* entwickelten Ansichten, wonach die Lust kein Gut sei usw., zurückgewiesen und wird gezeigt, daß die von Begierde und Unlust begleitete sinnliche Lust, an die Plato denke, nicht ein Gut sei, daß es aber neben ihr noch eine andere Art von Genuß wie z. B. die der reinen philosophischen Spekulation gebe, die keinen Mangel voraussetze und kein Werden einschließe, vielmehr selber Tätigkeit und Endzweck sei, daß also die Lust ein Gut, ja höchstes Gut sein könne. X, 2. 1173a 15—X, 5. 1176a 29: Aristoteles wendet sich abermals gegen Plato und meint, daß dessen Ansicht, die Lust sei ein Werden, aus der Rücksicht auf den Genuß bei unserer Ernährung entstand, weil wir da, ehe wir gegessen und getrunken haben, Mangel und Unlust empfinden und darum nachher durch die Ausfüllung Lust fühlen. Das aber treffe nicht bei allen Genüssen zu, so z. B. nicht bei denen, welche der Gelehrte beim Studium habe. Aristoteles sucht ausführlich darzutun, daß die Lust ein Streben sei, dessen Ergebnis bereits vorliege. *Rhet.* I. 11. 1369b 33—1372a 3: Aristoteles zählt hier viele Arten des Lustbringenden auf. Diesen Passus benutzt Thomas natürlicherweise hauptsächlich für das Kapitel über die Ursachen der Freude.

[2] Vgl. über die aristotelische Lustlehre W. F. Volkmann, *Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie* S. 128—131; H. Siebeck *a. a. O.* I, 2 S. 86—96; Zeller II, 2[3] S. 617—623.

[3] *De civ. Dei* XIV. 5. *PL.* 41, 408. Augustin rechnet die Freude zu den *passiones* und nennt als die vier hauptsächlichsten perturbationes ut Cicero Tusc. Quaest. IV, appellat vel passiones ut plerique verbum e verbo graeco exprimunt: cupiditas et timor et laetitia et tristitia; vgl. *De civ. Dei* XIV, 7. col. 410; *confess.* X. 14. *PL.* 32, 788.

den *Confessiones* [1], dem Traktat über das Johannes-Evangelium [2] und der Psalmenerklärung [3] heran, die scharfsinnige Bemerkungen über die Eigenschaften der Freude enthalten, und was Nemesius und Johannes Damascenus betrifft, so bedient sich Thomas ihrer speziellen, größtenteils auf Aristoteles zurückgehenden Ausführungen *περὶ ἡδονῶν* [4]. Von Avi-

---

[1] *Confess.* IV, 11. *PL.* 32, 700: die Veränderlichkeit ergötzt uns, weil wir manches nicht in einem Augenblick erkennen können und deshalb froh sind, wenn eines nach dem andern kommt. *Confess.* VIII, 3. col. 752: wir haben am Wechsel Freude, am Rückschritt und Fortschritt, an Beleidigungen und Versöhnungen. — Je größer die Gefahr im Kampfe, desto größer die Freude am Sieg.

[2] *In Joan. Ev.* tract. 24 cap. 6. *PL.* 35, 1593: das Gewohnte ist nicht wunderbar, wohl aber das Seltene. Die Werke Christi sind nicht wunderbar als hervorragende (maiora) Leistungen, sondern als ungewohnte (insolita), die durch die tägliche Wiederkehr ihre Kraft verlieren würden (viluerant). So ist die Lenkung der ganzen Welt ein größeres Wunder als die Sättigung von 5000 Menschen mit 5 Broten und dennoch wundert sich über jenes kein Mensch; über dieses wundern sich die Menschen, nicht weil es größer ist, sondern weil es selten ist.

[3] *Enarratio in Psalmum* VII, 10. *PL.* 36 und 37, 103; Thomas zitiert q. 34 a. 4 s. c. die Stelle nicht genau, stimmt aber dem Sinne nach damit überein. Bemerkenswert ist, daß Augustinus mit dieser Stelle im Gegensatz zur platonischen und im Einklang mit der aristotelischen Lehre steht. Die augustinische Stelle lautet: finis curae delectatio est; quia eo quisque curis et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem perveniat. Damit ist die Freude als Abschluß der (geistigen) Tätigkeit, ja sogar als Endzweck gedacht, eine Auffassung, die Aristoteles gegen Plato, der die Lust ein Werden nennt, nach Kräften verteidigt; vgl. *Eth. N.* VII, 13. 1153a 9ff.: *οὐ γενέσεις* (sc. *ἡδοναί*) *εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος.*

[4] Nemesius, *De nat. hom.* 18. *PG.* 40, 677–685. Die kurze, aber sachliche Abhandlung des Nemesius über die Freude erinnert da und dort an platonische Gedankenelemente, trägt aber vorwiegend aristotelischen Charakter. Platonisch ist z. B. die Unterscheidung von guten und schlechten, wahren und trügerischen Freuden. col. 677; über Plato cf. Zeller II, 1 [4] S. 874. Aristotelisch ist die Unterscheidung von *ἡδοναὶ σωματικαί* und *ψυχικαί* col. 677. — Arist. *Eth. N.* III, 13 1117b 28f; ferner die Ausführung, daß die (platonische) Definition *ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή* (*Eth. N.* VII, 12. 1152b 13) die der körperlichen Freuden sei, daß es aber noch Freuden gebe, die diese Definition nicht einschließe und das seien die geistigen, die sich aus den theoretischen Arbeiten ergeben. Nemes. col. 681. — Arist. *Eth. N.* VII, 13. 1152b 35ff. Weiterhin erklärt sich Nemesius für die aristotelische Definition der Lust, mit der sich Aristoteles bekanntlich gegen Plato wendet und bestimmt sie darnach als eine ungehinderte (nicht wie Plato meint, durch die Sinne empfundene) Tätigkeit der naturgemäßen Disposition. Nemes. col. 684. — Arist. *Eth. N*

cenna[1] ist die eine Stelle bemerkenswert, daß *gaudium* eine *species* der *delectatio* sei. Auf ihn und auf Nemesius[2] und Johannes Damascenus[3] baut Thomas die schon auf Plato[4] und Aristoteles[5] zurückgehende Unterscheidung einer geistigen und sinnlichen Freude auf und begründet sie ihn Anlehnung an die Aristoteles[6] entnommene Unterscheidung von natürlicher und nichtnatürlicher Begierde. Die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse oder Begehrungen wird Ergötzen, der die geistige Arbeit vollendende Genuß aber Freude genannt. Pseudo-Dionysius endlich, den Thomas in seiner Lehre von der Freude noch heranzieht, bringt nichts Neues für den Inhalt der thomistischen Ausführungen. Was Thomas[7] von ihm entlehnt, bezieht sich auf die bereits erwähnte Unterscheidung von der geistigen und sinnlichen Freude, daß wir durch das

VII, 13 1153a 13 ff. Endlich nimmt Nemesius mit Aristoteles soviel Arten von Lust an, als es Arten von Tätigkeiten gibt. Die Tätigkeiten der denkenden Geisteskraft sind verschieden von denen der Sinne und diese wieder unter sich. Ebenso verschieden sind auch die Freuden; denn jede Lust ist ihrer Tätigkeit verwandt. Nemes. col. 685. — Arist. *Eth. N.* X, 5 1175a 27 ff. und 1175b 26 f.

Johannes v. Damaskus, der von vornherein auf jede selbständige Arbeit verzichtete (vgl. Grabmann *a. a. O.*, S. 109), schließt sich wortgetreu den Ausführungen des Nemesius an. *De fide orth.* II, 13. *PG.* 94, 929 ff.

[1] *Lib. VI naturalium* IV, 5 fol. 134 v. a. Siehe oben S. 43 Anm. 2.

[2] *Ibid.* col. 677. Nemesius und Johannes Damascenus nennen die sinnlichen Freuden *ἡδοναὶ σωματικαί* (weil sie aus der Gemeinschaft des Körpers und der Seele entstehen) und die geistigen *ψυχικαί* (weil sie sich in der Seele allein begeben) und denken dabei an die Freude, die Aristoteles und mit ihm Thomas *φυσικαί* bzw. naturales und *οὐ φυσικαί* bzw. nonnaturales nennen; vgl. Thom. q. 31 a. 3 arg. — Arist. *Eth. N.* III, 13. 1118b 9. [3] *Ibid.*

[4] Nach Plato gibt es eine sinnliche Lust, die durch eine Unlust bedingt ist (die Lust beim Essen ist bedingt durch die Unlust des Hungers) und eine geistige Lust, die mit der Tugend und dem Wissen verbunden ist. Zeller II, 1[4] S. 874 und 874 Anm. 2.

[5] *Eth. N.* X, 5. 1175a 27 ff.: Verschieden sind die Tätigkeiten der Sinne von denen des Geistes und ihnen entsprechend sind die Freuden verschieden, die jene Tätigkeiten vollenden.

[6] In q. 30 a. 3 s. c. entnimmt Thomas der aristotelischen *Ethik* III, 13. 1118b ff. und *Rhet.* I, 11. 1370a 18 ff die Unterscheidung der natürlichen Begierde: concupiscentia und der nichtnatürlichen oder geistigen: cupiditas und führt in Abhängigkeit davon q. 31 a. 3 arg. aus, daß es entsprechend der natürlichen Begierde eine natürliche Freude: delectatio und gemäß der nichtnatürlichen Begierde eine nichtnatürliche oder geistige Freude: gaudium gebe.

[7] q. 31 a. 4 ad 2 und 3.

gaudium an der Freude Gottes und der Engelgewalten teilnehmen, daß aber diese unserer *delectatio*, die wir mit den Tieren gemeinsam haben [1], nicht zugänglich sind.

Nach dieser gedrängten Überschau über das gesamte literarische Quellenmaterial des Aquinaten in seiner Abhandlung über die Freude gehe ich daran, die thomistische Lehre selbst darzustellen, und werde in der Darlegung der einzelnen Ansichten des Aquinaten immer gleich darauf hinweisen, welchen bestimmten oder mutmaßlichen Autoren sie entstammen, damit wir nicht nur im ganzen, sondern auch im einzelnen den Einfluß fremder Gedankenelemente und Gedankengänge auf den Inhalt der thomistischen Ausführungen von allen Seiten her kennen lernen.

Wesen der Freude:

Was die Freude ihrem Wesen nach ist, das läßt sich Thomas [2] von Aristoteles sagen und benützt zu ihrer grundlegenden Wesensbestimmung nicht eine Stelle aus der *Nikomachischen Ethik*, in der Aristoteles die Lust einer gründlichen und ausführlichen Betrachtung unterwirft, sondern merkwürdigerweise die aus der *Rhetorik*, welche die Freude eine Bewegung der Seele und eine vollendete und fühlbare Hineinbildung (*κατάστασις*) in den ihr naturgemäßen Zustand definiert [3]. Es mag zunächst fraglich erscheinen, ob Thomas mit dieser Definition, auf der seine Ausführungen über die Freude insgesamt ruhen, die Lust im Sinne des Aristoteles bestimmt, wenn man bedenkt, daß Männer wie Trendelenburg [4] diese Definition der Lust für nichtaristotelisch halten, Zeller [5] sie gegenüber den Lust-Definitionen, die Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* gibt, für ungenügend erklärt und Volkmann [6] sogar für „eine Auffassungsweise, die Aristoteles in der Folge zurückgenommen" habe. Nimmt man

[1] Dionys. *De coel. hierarch.* cap. 15 § 9. *PG.* 3, 340.

[2] q. 31 a. 1 arg.

[3] Zur Grundlage der 18 verschiedenen Arten des Lustbringenden, die Aristoteles in seiner *Rhetorik* der Reihe nach anführt, gibt er von der Lust selbst eine allgemein gültige Definition, deren Wortlaut folgender ist; *Rhet.* I, 11. 1369 b 33 ff.: *ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον.*

[4] F. A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres,* Jena 1833, S. 177.

[5] Zeller II, 2 [3], S. 618 Anm. 1; vgl. S. 351 Anm. 2.

[6] W. F. Volkmann *a. a. O.,* S. 130.

die obige Definition absolut für sich ohne Rücksicht auf die Mehrdeutigkeit des aristotelischen Bewegungsbegriffes, und betrachtet man sie ferner nur als Stelle in der aristotelischen *Rhetorik*, ohne sie mit Hilfe der Lust-Lehre, wie sie uns in ihrer Reife in der *Nikomachischen Ethik* entgegentritt, zu interpretieren, so mögen die genannten Forscher recht haben; denn die Tatsache, auf die Zeller verweist — Volkmann begründet seinen Standpunkt nicht —, daß Aristoteles in der *Rhetorik* die Lust eine Bewegung, in der *Ethik* aber „Folge der Bewegung“ nennt, und ich füge hinzu, daß Aristoteles in der *Ethik* sogar sagt, die Lust sei keine Bewegung [1], läßt es mir begreiflich erscheinen, daß man die aristotelische Lust-Definition in der *Rhetorik* für „ganz abweichend, ja entgegengesetzt“ zu den in der *Ethik* gegebenen Definitionen der ἡδονή hält. Allein man darf nicht vergessen, daß bei Aristoteles Bewegung einmal Tätigkeit des Unvollendeten und dann Tätigkeit des Vollendeten ist [2], so daß also die Folge einer Bewegung wiederum eine Bewegung, eine zweite Art Bewegung darstellt. Nehmen wir die letztere für die aristotelische Lust-Definition in der *Rhetorik* in Anspruch, so kann man diese wohl nicht mehr für „ungenauer“ halten gegenüber den Lustbestimmungen in der *Nikomachischen Ethik*; denn die Bestimmung: Freude sei Bewegung der Seele heißt damit soviel als: Freude sei vollendete Tätigkeit oder Folge der Bewegung. Mir scheint nach dieser Erklärung des ersten Teiles unserer Definition die aristotelische Lustbestimmung in der *Rhetorik* als Definition sogar viel vollständiger zu sein, als die in der *Nikomachischen Ethik* gegebenen, weil diese gar keine eigentlichen Begriffsbestimmungen der Lust sind, sondern samt und sonders nur ihre Beziehungen zur Tätigkeit zum Ausdruck bringen, wie z. B. daß mit jeder Tätigkeit sowohl der Sinne wie des Geistes Lust verbunden ist [3], daß Lust nicht Tätigkeit ist, sondern Abschluß der Tätigkeit [4] usw.,

---

[1] *Eth. N.* X, 3. 1174a 19. Aristoteles befindet sich hier in der Polemik gegen Plato, der die Lust ein Werden und eine Bewegung im Sinne der Tätigkeit des Unvollendeten definiert. Dieser Bestimmung gegenüber behauptet Aristoteles, die Lust sei keine Bewegung (dieser Art) und bestimmt sie damit implicite als eine Bewegung im Sinne einer vollendeten Tätigkeit; vgl. X, 2. 1173a 29f.

[2] *De an.* III, 7. 431a 6f.

[3] *Eth. N.* X, 4. 1174b 20ff.

[4] *Ibid.* X, 5. 1175a 20ff.; vgl. X, 4. 1174b 31ff.

und lassen darüber das Wesentliche der Definition der Lust, daß sie eine Bewegung der Seele ist, ganz und gar außer acht. Der erste Teil der aristotelischen Lustbestimmung in der *Rhetorik* ist deshalb so wichtig, weil Aristoteles damit die Zugehörigkeit der *ἡδονή* zu den *πάθη* deutlich zum Ausdruck bringt. Im Sinne der aristotelischen Lehre ist die Freude oder Lust nicht allein die Folge aller *πάθη*, sondern selbst ein *πάθος*[1], und weil ein *πάθος*, deshalb auch eine Bewegung der Seele[2]. Bei dieser „Bewegung" denkt aber Aristoteles nicht, wie Zeller meint, daran, daß die Seele in der Freude bewegt werde, sondern daß diese Bewegung von ihr ausgehe[3].

Stoße ich mich nach alledem mit Rücksicht auf die Äquivokation des aristotelischen Bewegungsbegriffes nicht an dem ersten Teil der Lustdefinition in der *Rhetorik*, so doch an dem ganzen der Definition, veranlaßt durch deren zweiten Teil. Dieser faßt die Lust als eine vollendete und empfundene Wiederherstellung der bestehenden Natur, eine Bestimmung, die platonisch klingt[4] und die Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*[5] als entschieden falsch zurückweist. An der gedachten Stelle seiner *Ethik* führt der Stagirite aus, daß die Freude oder Lust nicht empfundenes Werden (*γένεσις*), sondern Tätigkeit der naturgemäßen Disposition sei, und daß statt empfunden ungehindert zu setzen sei. Eine zweite Schwierigkeit, die ich in diesem Teile noch erblicke, bezieht sich von ihm aus auf den ersten Teil der aristotelischen Lust-Definition in der *Rhetorik*; denn die empfundene Sättigung der vorhandenen Natur scheint wie als Folgeerscheinung der vorangehenden Bewegung der Seele aufzufassen zu sein, wonach diese als Bewegung des Unvollendeten zum Vollendeten hin genommen werden müßte. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre es wieder unzulässig, die Bestimmung der Freude als einer Bewegung der Seele im Sinne der zweiten Art des aristotelischen Bewegungsbegriffes zu verstehen, da gerade die Annahme der ersten Art der

---

[1] *Ibid.* II, 5. 1106b 19. [2] *Ibid.* II, 4. 1106a 4 f. alibique.

[3] *De an.* I, 4. 408b 7; vgl. meine Ausführungen über „das Subjekt der *passio animae*".

[4] Plato *Philebus* 53 C ff.; vgl. Zeller II, 1[4], S. 604.

[5] *Eth. N.* VII, 12. 1152b 13 ff. und VII, 13. 1153a 12 ff.

Bewegung durch den zweiten Teil der Definition erfordert zu sein scheint. Einer solchen Erklärung zufolge würde natürlich die Definition in der *Rhetorik* durch die aristotelischen Lustbestimmungen in der *Ethik* aufgehoben oder diesen gegenüber wenigstens als ungenügend erscheinen müssen.

Allein durch die geniale Art, mit der der Aquinate die aristotelische Lust-Definition in der *Rhetorik* zu interpretieren versteht, heben sich alle diese Bedenken. In einer scharfsinnigen Analyse der einzelnen Elemente dieser aristotelischen Bestimmung führt Thomas aus, daß Aristoteles mit „Bewegung der Seele" das genus der Freude angeben wolle und mit dem „hineingebildet werden in die natürliche Disposition" deren Ursache, die in der Verwirklichung des naturgemäßen Zustandes bestehe. Das „ganz zugleich" oder vollendet zeige an, daß das Wesen der Freude nicht in einem Gebildetwerden, sondern mehr in einem Gebildetsein bestehe, und durch das Wort „fühlbar" sei es ausgeschlossen, daß sich die Freude oder das Ergötzen bei empfindungslosen Wesen vorfinde. Diese Erklärung ordnet die aristotelische Lustbestimmung in der *Rhetorik* nicht nur widerspruchslos in die Ausführungen der *Nikomachischen Ethik* ein, sondern läßt sie als die vorzüglichste Definition erscheinen, die Aristoteles überhaupt von der Lust oder Freude gegeben hat. Thomas kommt zu dieser Erklärung dadurch, daß er den zweiten Teil der Definition nicht als Folge, sondern als Ursache der Freude versteht, eine Auffassung, die Aristoteles selbst nahelegt, indem er in seiner *Ethik* sagt, die Lust sei keine Bewegung [1], sondern Erzeugnis der Bewegung, nicht ein Werdendes, sondern ein Gewordenes [2], und auch nicht Sättigung, „welche letztere ohnedem immer nur Ursache der Lust, nicht die Lust selbst ist" [3]. Kann so der zweite Teil der aristotelischen Definition aus Gründen, die Aristoteles selbst an die Hand gibt, als Ursache der Freude interpretiert werden, so ergibt sich daraus für den ersten Teil die eindeutige Erklärung der Bewegung als Aktualisierung des Vollendeten, ähnlich wie von Aristoteles auch das Denken und Erkennen eine Bewegung genannt wird [4]. Ein zweiter Grund für

[1] *Eth. N.* X, 3. 1174a 19. [2] *Ibid.* X, 2. 1173a 30.
[3] Zeller II, 2 [3], S. 617 Anm. 5; Arist. *Eth. N.* X, 2. 1173b 8ff.
[4] *De an.* I, 5. 410a 25f.

diese Auffassung der Bewegung ist, wie Thomas bemerkt, von Aristoteles durch den Ausdruck *ἀθρόαν* gegeben, der nach meiner Ansicht hier die Erklärung der Bewegung als Energie des Unvollendeten schlechthin ausschließt.

Die zutreffende thomistische Erklärung der aristotelischen Lust-Definition in der *Rhetorik* ist deshalb von schwerwiegender Bedeutung, weil mit ihr im allgemeinen der aristotelische Charakter der Ausführungen des Aquinaten über die Lust insofern schon erwiesen ist, als diese im Grunde nichts anderes sind, als breite und wiederholte Erläuterungen der einzelnen Punkte dieser aristotelischen Definition. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, wonach die Freude eine „Bewegung der Seele" ist, so verwirft Thomas mit Aristoteles die platonische Lehre, der zufolge die Lust ein Werden (*κίνησις καὶ γένεσις*) sei und dementsprechend dem Gebiete des Unvollendeten angehöre. Vielmehr ist die Lust, wie Thomas in durchgängiger Abhängigkeit von Aristoteles ausführt, Resultat des Werdens[1]. Die Bewegung, die zum Begriff der Freude gehört, ist kein allmähliches Fortschreiten vom Unvollendeten zum Vollendeten, kein Werdeprozeß, dessen einzelne Stadien man verfolgen kann, wie etwa bei der Tätigkeit eines Baues Anfang, Entwicklung und Abschluß unterschieden werden können[2]. Die Freude ist eine Bewegung, die ausgelöst wird durch das Bewußtsein des endlichen Besitzes des ersehnten Gutes, also Ziel und Ende jener Bewegung, die sich auf ein erst zu erlangendes Objekt bezieht. Die Freude besteht in der Vollendung der Tätigkeit, sowohl der sinnlichen wie der geistigen[3], ist nicht selbst Tätigkeit (wie Plato meint), aber mit ihr „ebenso unmittelbar gesetzt, als die Schönheit und Gesundheit mit der vollkommenen Beschaffenheit des Körpers"[4]. Lust und Tätigkeit stehen zueinander im allernächsten Zusammenhang und sind dergestalt unzertrennlich miteinander verbunden, daß man

---

[1] q. 31 a. 1 arg.: non delectatio est generatio, ut Plato (Phileb. 53 C) posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in *Eth. N.* VII, 13 1153a 12 ff.; X, 3. 1174b 5 f., b 13 f.

[2] Arist. *Eth. N.* X, 3. 1174a 19–29.

[3] Thomas q. 31 a. 1, q. 33 a. 4 arg.; *S. c. g.* I, q. 90. — Arist. *Eth. N.* X, 5. 1175a 25–30.

[4] Zeller II, 2[3], S. 618.

fragen kann, ob sie nicht ein und dasselbe seien [1]. Allein, sagt Thomas, die Freude ist eine Tätigkeit, doch nicht *per essentiam*, sondern *per causam* [2], und Aristoteles sagt dem analog: Freude ist nicht Tätigkeit, aber ohne Tätigkeit gibt es auch keine Freude [3], ebenso wie andererseits wieder mit jeder Tätigkeit notwendig Freude verbunden ist [4]. Der Aquinate geht auf das gegenseitige Verhältnis von Lust und Tätigkeit nicht so eingehend ein wie Aristoteles [5] und begnügt sich im Sinne des letzteren festzustellen, daß die Lust die Tätigkeit vollendend abschließe, aber nicht wie die Empfindung sich vermöge einer immanenten Fähigkeit „vollende" [6], sondern wie ein Letztes, das schließlich hinzukomme, wie die Schönheitsblüte zur ausgewachsenen Jugend [7].

Wäre die Lust (unvollendete) Bewegung, sagt Aristoteles in seiner Polemik gegen Plato, dann müßte sie eine bestimmte Geschwindigkeit haben, wie sie etwa dem Gehen, dem Fliegen u. dgl. eigen ist. Der Übergang zur Lust kann wohl geschwind oder langsam geschehen, das Freuen selbst aber schließt den Begriff der Schnelligkeit aus [8]. Die Freude gleicht somit nicht dem Gehen, Springen, Fliegen, bei denen überdies noch ein „von—bis" zu unterscheiden ist [9], sondern dem Sehen, dem Punkt, der Einheit, die in jedem Zeitpunkt vollendet sind [10]. Man kann sich nur innerhalb einer gewissen Zeitdauer bewegen, aber in einem einzigen Augenblick ergötzen, und was augenblicklich ist, das ist

---

[1] Aus Arist. *Eth. N.* X, 5. 1175b 31 ff.

[2] q. 31 a. 1 ad 1. [3] *Eth. N.* X, 5. 1175a 20.

[4] *Ibid.* X, 4. 1174b 26 f. u. a.

[5] *Eth. N.* X, 4. 1174b 14—X, 5. 1176a 15.

[6] *Eth. N.* X, 4. 1174b 23—26. In jeder Empfindung liegt eine Vollendung, insofern sie eine innewohnende Fähigkeit vollendet. Diese „Vollendung" ist in der Empfindung selbst enthalten und ist nicht gleich jener Vollendung, die zum Wesen der Lust gehört und ein Selbständiges darstellt. So kann man auch gesund werden durch die eigene Kraft (Tätigkeit, die sich aus sich selbst „vollendet"), aber auch durch den Arzt (Tätigkeit, deren Abschluß durch ein von außen Hinzukommendes erfolgt). Die Lust ist die zu der Tätigkeit selbst hinzukommende Vollendung.

[7] Thomas *S. c. g.* I, 90; *S. th.* I, II, q. 33 a. 4 arg. — Arist. *Eth. N.* X, 4. 1174b 31 ff.

[8] *Eth. N.* X, 2. 1173a 31—b 4. [9] *Ibid.* X, 3. 1174a 29—b 5.

[10] *Ibid.* 1174b 13. Zeller II, 2 [3] S. 618 Anm. 1.

ein „Fertiges“ (*τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι*) [1]. Die Freude ist vollendete Wirklichkeit und sich selbst Zweck (*ἐνέργεια καὶ τέλος*) [2] und ein in jedem beliebigen Zeitmomente in sich abgeschlossener Zustand, der „seinem Wesen nach durch längere Dauer keinen Zuwachs erfährt“ [3]. Thomas sieht mit Aristoteles in der Freude diesen Charakter der Momentaneität, jedoch nicht ohne alle Einschränkung. Ihrer Wesensnatur nach, sagt er [4], schließt die Lust keine Aufeinanderfolge ein, denn sie ist etwas Ganzes und Vollständiges, jedoch unterliegt sie einem in der Entwicklung begriffenen Sein und ist also in Rücksicht auf ihr Objekt innerhalb einer Zeitdauer. Zum Vergleich führt Thomas den Menschen an, der, insofern er ist, kein Werden einschließt, insofern er aber verändernden Ursächlichkeiten unterliegt, sich in der Zeit befindet. Mit dieser Unterscheidung, der zufolge die Lust an sich zeitlos oder vollendet (Aristoteles), zufällig aber in der Zeit ist, also unvollendet (Plato), sucht Thomas wohl den schroffen Gegensatz zwischen aristotelischer und platonischer Auffassung der Lust zu schwächen und in etwas auszugleichen und weicht eben damit von der streng aristotelischen Auffassung ab.

Insofern die Freuden samt und sonders durch Tätigkeiten bedingt sind und andererseits jede Tätigkeit erst vollkommen machen und abschliessen, insofern müssen sie in der gleichen Weise wie die Tätigkeiten voneinander verschieden sein; denn alle Dinge, sagt Aristoteles [5], die der Form und Art nach verschieden sind, erhalten auch ihre Vollendung durch Verschiedenes. So viel es also Tätigkeiten gibt, soviel gibt es Freuden. Dabei unterscheiden sich die Freuden in der gleichen Weise wie die Tätigkeiten; denn jede Art der Betätigung erzeugt eine ihr innerlich verwandte Freude, und so haben die Freuden denselben Charakter des Reinen oder Unreinen, des Vollkommenen oder Unvollkommenen und dieselben sittlichen Qualitäten wie die Tätigkeiten, die sie abschließend vollenden [6]. Thomas, der die verschiedenen Arten

---

[1] *Ibid.* 1174b 9; vgl. H. Ritter, *Gesch. d. Philos.* III, Hamburg 1831 S. 324—330.

[2] *Eth. N.* VII, 13. 1153a 10.

[3] H. Siebeck *a. a. O.* I, 2. S. 86.

[4] q. 31 a. 2 arg.

[5] *Eth. N.* X, 5. 1175a 22f.

[6] Thom. q. 34 a. 1 arg. — Arist. *Eth. N.* X, 4. 1174b 14—X, 5. 1176a 29.

der Freuden lange nicht so eingehend behandelt, wie Aristoteles, nimmt von diesem zunächst den Unterschied der geistigen und sinnlichen oder, wie sie auch genannt werden[1], der seelischen und körperlichen Freuden. Wie die Begierde, sagt er[2], doppelter Art ist, so auch die Freude, die jener erst ihre Vollendung gebe. Wir ergötzen uns an dem, was wir kraft unserer Natur begehren, wenn wir es erreichen, wie an Speise und Trank usw., und freuen uns an dem Ergebnis unserer vernünftigen Tätigkeit. Hat das Ergötzen die Befriedigung der sinnlichen oder natürlichen Begierde zum Inhalt, so die Freude die Stillung des geistigen Verlangens. Es entspricht also — wenn wir uns an die Ausführungen über die Begierde erinnern — der *concupiscentia* die *delectatio* und dem *desiderium seu cupiditas*[3] das *gaudium*.

Thomas bezieht diese Ausführungen auf Aristoteles und mit Recht. Die Einteilung der Begierde in sinnliche und geistige und ebenso die Einteilung der Freude in dieser Weise geschehen ganz und gar im Sinne des Aristoteles. Nicht aber versteht Thomas seinen Lehrer, wenn er, wie ich eben ausführte, glaubt, daß Aristoteles seiner Einteilung der Begierde zufolge die Einteilung der Freude in sinnliche und geistige vollziehe. Thomas stimmt hier mit Aristoteles wohl in dem Ergebnis der Einteilung der Freude in sinnliche und geistige überein, aber nicht mit der Begründung und dem Sinne derselben; denn Aristoteles unterscheidet die Freude wegen der Verschiedenartigkeit der geistigen und sinnlichen Tätigkeit und ist soweit entfernt, in der geistigen Freude eine Stillung des Verlangens zu sehen, daß er diese Theorie, die Plato vertrat, vielmehr auf das schärfste bekämpft und ausdrücklich betont, daß „die geistigen Genüsse weder vorher noch nachher mit Unlust verbunden sind“[4], d. h. daß ihnen kein Mangel und also kein Verlangen vorangeht, das etwa unbefriedigt Unlust

---

[1] Arist. *Eth. N.* III, 13. 1117 b 28 f. — Nemes. *De nat. hom.* 18. *PG.* 40, 677. — Johannes Damascenus *De fide orth.* II, 13. *PG.* 94, 929. — Thom. q. 31 a. 3 arg.

[2] q. 31 a. 3 arg.

[3] q. 31 a. 3 ad 2. Hier nennt Thomas die aus einer Wahl hervorgegangene Begierde *desiderium*, in q. 30 a. 3 arg. dagegen *cupiditas*. Es gelten also beide Ausdrücke für die geistige Begierde.

[4] H. Siebeck *a. a. O.* I, 2. S. 86.

verursachte, wie dies bei den sinnlichen Lustempfindungen der Fall ist.

Gaudium und *delectatio,* in ihrer gegenseitigen Beziehung betrachtet, verhalten sich wie *cupiditas* und *concupiscentia.* Jedes *gaudium* ist eine *delectatio*, aber nicht jede *delectatio* ein *gaudium.* So kann Thomas mit Avicenna[1] sagen, daß die Freude eine besondere Spezies des Ergötzens sei. Zum Begriff der Freude gehört notwendig das Merkmal der Vernünftigkeit[2], und deshalb verlegt sie Thomas[3] mit Berufung auf Augustinus[4] in das geistige Begehren. Das Ergötzen, das wir auch den Tieren zuschreiben, kann der Mensch zur Freude machen, indem er alles, was er von Natur aus begehrt, zugleich kraft der Vernunft begehrt. Eine Umkehrung dieses Verhältnisses findet nicht statt, weil wir dasselbe, was wir vernünftig tun, nicht zugleich unvernünftig tun können.

Die Freude steht über dem Ergötzen in gleicher Weise, wie die geistige Tätigkeit den Vorzug vor der sinnlichen hat. Die Tätigkeit der Sinne geht auf den Schein und die Akzidentien der Objekte, die Tätigkeit der Vernunft dringt vor bis zum inneren Wesen des Gegenstandes. Ist also die Freude überhaupt eine bewußte Verbindung des Strebenden und Erstrebten, so muß sie um so größer sein, je innerlicher und vollendeter diese Verbindung statt hat. So ist denn die geistige Genußfähigkeit des Menschen weit größer, als die der Sinne und zwar um so größer, je größer das geistige Erkennen ist, durch das die Freude bedingt

---

[1] Lib. VI. *naturalium* IV, 5 fol. 134 v. a. Siehe oben S. 43 Anm. 2.

[2] q. 31 a. 3 arg.: Nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quae consequitur rationem. [3] q. 31 a. 4 arg.

[4] *De civ. Dei* XIV, 6. *PL.* 41, 409. Augustinus sagt an der von Thomas zitierten Stelle, daß Begierde und Freude (laetitia) nichts anderes seien als der Wille (voluntas), wenn er erreicht, was wir wollen. Augustinus denkt damit nichts anderes, als daß die Freude das erreichte Ziel unseres Strebens sei. Es liegt ihm fern, damit die laetitia etwa gegenüber der delectatio als geistige Freude zu kennzeichnen und zum geistigen Begehren zu rechnen. Thomas aber benutzt diese Stelle, vermutlich wegen des Ausdrucks *voluntas*, den jedoch Augustinus verschieden gebraucht, als Beleg dafür, daß die Freude sich im geistigen Begehren finde und nennt diese Freude dann doch im Gegensatz zu Augustinus gaudium und versteht unter laetitia eine physiologische Wirkung der Freude, die sich in der Erweiterung (latitia) des Herzens äußere; vgl. q. 31 a. 3 ad 3.

ist. Das hindert indessen nicht, daß das Ergötzen mehr begehrt und angestrebt wird als die Freude, die nur Tugendhaften eigen ist. Zwei Gründe führt Thomas[1] mit Aristoteles[2] dafür an, daß die sinnlichen Lüste mehr Anhänger finden als die geistigen, die allein im eigentlichen Sinne menschliche Genüsse (*ἀνθρώπου ἡδοναί*) zu heißen verdienen[3] und zwar deshalb, weil sie mit der Tätigkeit des „Menschen selbst" (*μάλιστα ἄνθρωπος*)[4] wesentlich verbunden sind. Fürs erste sind die sinnlichen Genüsse, wie alles Sinnliche, bekannter als die geistigen, ja sie sind allein die allbekannten und gelten in der Meinung der Menschen deshalb auch für die alleinigen. So kommt es, daß die körperlichen Genüsse den Namen Lust vorzugsweise zugeteilt erhalten, weil die Menschen zumeist zu ihnen hin abschweifen und alle an ihnen teilhaben. Ferner sind die sinnlichen Lüste erregender (*magis vehementes*) im Gegensatz zu den aus der Wahl hervorgegangenen (*αἱρετά*)[5] und werden als Heilkuren (*medicinae-ἰατρεῖαι*)[6] gegen körperliche Unlust in hohem Grade wohltuend empfunden. Die sinnliche Lust ist unlustbedingt: Der Genuß der Ernährung ist begleitet von dem Mangel oder der Unlust des Hungers, der Genuß des Trinkens von der Unlust des Durstes usw. Selbst das Sehen und Hören, sagt Aristoteles[7], ist schmerzhaft, nur daß wir daran gewöhnt sind. Die sinnliche Lust vertreibt rasch und reizend die sie begleitende Unlust, die bisweilen sehr stark ist, und aus diesem Grunde wird den sinnlichen Gelüsten oft mit Heftigkeit nachgetrachtet, und sie werden eifrig von solchen gesucht, die nicht imstande sind, an anderem Freude zu haben.

Mit der Unterscheidung der geistigen und sinnlichen Lust ist die Unterscheidung einer reinen und gemischten Lust bereits mitgegeben; denn die geistige Lust ist immer mehr oder weniger rein, die sinnliche immer mehr oder weniger gemischt, also nie frei von Unlust. An die gemischte Lust denkt Plato, wenn er die Lust allgemein die Ausfüllung eines bestehenden Mangels defi-

---

[1] q. 31 a. 5 arg.
[2] *Eth. N.* VII, 14. 1153b 33—1154a 1 und VII, 15. 1154a 25—b 3.
[3] *Ibid.* X, 5. 1176a 28.
[4] *Ibid.* X, 7. 1178a 7.
[5] *Ibid.* VII, 6. 1147b 24.
[6] *Ibid.* VII, 15. 1154a 28 ff.
[7] *Ibid.* VII, 15. 1154b 7 f.

niert [1], der bei der sinnlichen Lust meistens bewußt, bei der geistigen dagegen unbewußt vorhanden ist. An diesem Grundgedanken hält Plato fest und weist darnach die Lust dem Gebiete des Unvollendeten zu [2]. Nur die geistige, die im eigentlichen Sinne Lust genannt wird [3], kann, weil sie rein und wahr ist, zum Vollkommenen gerechnet und als letzter Bestandteil des höchsten Gutes angesehen werden [4]. Aristoteles, der wie Plato die Lust entsprechend der Unterscheidung in geistige und sinnliche gleichfalls in gemischte (*μικταί*) und ungemischte (*ἀμιγεῖς*) einteilt [5], verbindet jedoch damit einen Sinn, der von dem platonischen *toto coelo* verschieden ist. Aristoteles trennt von dem Begriffe der Lust den der Begierde ab und bestimmt die Lust als solche, nicht wie Plato von der sinnlichen, sondern von der geistigen Lust aus gesehen, die mit der Tugend und dem Wissen wesentlich verbunden ist. Sie ist durch keine Unlust bedingt, vielmehr rein, leidenschaftslos und wahr, wie dies z. B. die Genüsse sind, welche die philosophische Spekulation gewährt, wobei, wie Aristoteles sagt, unser natürlicher Mensch keinen Mangel empfindet [6]. Darnach definiert der Stagirite nicht die geistige oder sinnliche Lust, sondern die Lust schlechthin, nicht ein Werden, ein Unvollendetes, vielmehr ein nicht in der Zeit, sondern in dem Jetzt gegebenes Ganzes [7], das sich zufällig, aber nicht wesentlich durch die Tätigkeit, die es abschließt, differenziert [8]. So trifft der Unterschied einer reinen und gemischten Lust nicht das Wesen des Begriffes der Lust — wonach etwa die reine Lust die eigentliche Lust genannt werden könnte —, vielmehr leitet sich dieser Unterschied von dem akzidentiellen Umstande her, daß gegenüber der sinnlichen Tätigkeit die geistige, die frei ist von den vielfachen körperlichen Störungen, viel reiner, vollständiger und beständiger ist und dementsprechend auch die Lust, welche immer den Charakter der Tätigkeiten hat, mit welchen sie verbunden ist. Es ist bemerkenswert, daß der Aquinate, der in seiner Unterscheidung

---

[1] Vgl. T. Wildauer *a. a. O.*, S. 67 ff. und H. Ritter *a. a. O.* II, S 404–420.

[2] *Rep.* IX, 583 E.

[3] Vgl. Zeller II, 1[4], S. 874.

[4] *Ibid.* S. 875 f.

[5] *Eth. N.* X, 2. 1173 a 23; b 16.

[6] *Ibid.* VII, 13. 1153 a 1.

[7] Vgl. H. Ritter *a. a. O.* III, S. 327.

[8] *Eth. N.* X, 2. 1173 a 22—28.

der sinnlichen und geistigen Freude aristotelisch zu denken glaubt, dabei unvermerkt trotz der einander ausschließenden Gegensätze der Ansichten in rein platonisches Fahrwasser geraten ist. Das sinnliche Ergötzen, sagt er[1] in echt platonischer Weise, ist Tätigkeit des an sich Unvollendeten und daher nie ein Abgeschlossenes, nur die geistige Freude ist die eigentliche Lust, die durch den Charakter des „ganz zugleich" ausgezeichnet ist.

Wenn Thomas[2] weiterhin im Anschluß an Aristoteles[3] mehrere Arten der sinnlichen Lust unterscheidet und unter ihnen als größtes Ergötzen das Sehen annimmt, dem dann der Reihe nach die Genüsse des Tastsinnes, des Geschmackes usf. folgen, so ist klar, daß er damit nur mehr den Namen, nicht aber den Sinn mit den aristotelischen Ausführungen gemeinsam hat. Dasselbe gilt auch von dem, was Thomas[4] mit Beziehung auf Aristoteles[5] von den unnatürlichen Genüssen sagt. Diese Ausführungen lehnen sich in der Art der Darstellung, in den Beispielen usw. getreu an Aristoteles an, können aber deswegen nicht rein aristotelisch genannt werden, weil Thomas unter dem Genuß etwas wesentlich anderes versteht als Aristoteles. Abgesehen von dieser abweichenden bzw. irrtümlichen Fassung des Lustbegriffes stimmt Thomas in seinem Artikel über die unnatürlichen Ergötzungen ganz und gar mit Aristoteles überein

---

[1] q. 31 a. 5 arg. [2] q. 31 a. 6.

[3] Aristoteles kommt in gegebenen Zusammenhängen auf die verschiedenen Genüsse zu sprechen, die die Tätigkeiten der verschiedenen Sinne gewähren. In *Met.* I, 1. 980a 25 sagt er, daß wir das Sehen am meisten lieben, weil es uns zur Erkenntnis der Dinge führt, und in *Eth. N.* III, 13 1118a 18--23 führt er aus, daß, wenn es sich um den Nutzen handle, das Ergötzen des Tastsinnes am höchsten stehe; denn nicht am Geruche der Hasen erfreuen sich die Hunde, sondern an deren Verspeisung, und nicht an der Stimme des Stieres ergötze sich der Löwe, sondern an dem Verzehren desselben, und 1118a 30ff.: wegen der großen Ergötzlichkeiten des Tastsinnes wünschte sich ein Freßschlemmer eine Kehle, länger als die eines Kranichs. In *Eth. N.* X, 5. 1175b 36—1176a 3 sagt Aristoteles ganz allgemein, daß die Verschiedenheit der Tätigkeiten des Sehens, Hörens, Riechens und Schmeckens die Verschiedenheit der damit verbundenen Genüsse bedinge. Thomas stellt diese von Aristoteles gelegentlich gegebenen Aussprüche systematisch zusammen und erhebt die graduellen Verschiedenheiten der sinnlichen Genüsse zu einem eigenen Punkte seiner Betrachtung über die Freude. Vgl. q. 31 a. 6.

[4] q. 31 a. 7. [5] *Eth. N.* VII, 6. 1148a 24ff.

und leitet sie mit ihm, teils von der Krankhaftigkeit des Organismus, teils von schlimmen Gewohnheiten, teils von lasterhaften Naturanlagen ab. Als Beispiel für die unnatürlichen Genüsse, die als Folge von Krankheiten vorkommen, führt Thomas den Fieberkranken an, dem das Süße bitter und das Bittere süß erscheint, als Folge von übler Angewohnheit erkennt er die Freude am Haarausreißen, Nägelkauen, Kohlen- und Erdeessen, und als Zeichen wilder Natur gilt ihm die Lust am Menschenfressen u. dgl. Wichtig ist in diesem Zusammenhange die Ausführung, die Thomas gleichfalls Aristoteles entnimmt, daß diese Ergötzungen gegenüber der menschlichen Natur unnatürlich genannt werden, für die einzelne Person aber wegen der habituellen Alteration des Organismus durch Krankheit etc. als natürliche oder naturgemäße gelten müssen.

Ursachen der Freude:

Freude ist Vollendung, und Vollendetwerden ist die Ursache der Freude. So erklärt, wie uns bereits bekannt ist, Thomas[1] die Lustdefinition, wie sie Aristoteles in seiner *Rhetorik* gegeben hat. Die Tätigkeit drückt also nicht das Wesen der Freude aus, sondern die Ursache, von der sie sich ableitet. Ohne Tätigkeit gibt es keine Lust, die Tätigkeit ist die einzige Quelle, aus der die Freude entspringt. „Wodurch nur immer Freude entsteht, da ist die Tätigkeit die Vermittlerin, und je größer der Eifer in der Tätigkeit, desto größer die Freude" [2]. Sobald der Mensch nicht tätig ist, entsteht auch keine Freude; denn diese ist ihrem Wesen nach Folge der Tätigkeit. Lust an Muse und Ruhe haben wir nur deshalb, weil diese gleichsam der Abschlußpunkt einer vorausgegangenen Tätigkeit ist. Der Grund, weshalb die Tätigkeit ergötzt, liegt darin, daß sie aus einer uns innewohnenden oder eingeborenen Disposition hervorgeht [3] und den naturgewollten Zustand verwirklicht. Aus diesem Grunde dürfen wir nicht jegliche Tätigkeit schlechthin als Ursache der Freude ansprechen, sondern nur diejenige, welche den natürlichen Forderungen entgegenkommt und also den Charakter des Naturgemäßen an sich

---

[1] q. 31 a. 1 arg.: Per hoc, quod dicitur *constitutio in existentem naturam* (Arist. *Rhet.* I, 11. 1369b 34 f.) . . . ponitur causa delectationis.

[2] Morgott *a. a. O.* S. 62. [3] Thom. q. 32 a. 5 obi. 3.

trägt[1]. Jegliche gewaltsame Tätigkeit z. B. betrübt uns, weil sie widernatürlich ist[2]. Deshalb sieht Aristoteles in dem Naturgemäßen der Tätigkeit ein wesentliches Moment der Lust und sagt, daß Plato die (Ursache der) Lust nicht eine empfundene, sondern eine ungehinderte Tätigkeit hätte definieren sollen[3]. Jede Tätigkeit im Sinne der ungehemmten Verwirklichung des naturgewollten Zustandes führt zur Freude, und als solche verschiedene Arten des Vollziehens des Naturentsprechenden (*κατὰ φύσιν ἰέναι*)[4] führt Thomas als Ursachen der Freude in acht Artikeln[5] Gewohnheit, Abwechslung, Hoffnung, Erinnerung, das uns dienliche Tun anderer, das Wohltatenspenden und die Bewunderung an, die er sämtlich Aristoteles[6] und zum Teil auch Augustinus[7] und der Hl. Schrift entlehnt.

Wie das Naturgemäße, so ergötzen die Gewohnheiten, weil sie eine zweite Natur darstellen und deshalb immer der Natur angemessen erscheinen. „Die Gewohnheiten werden den sterblichen Menschen zur Natur“[8]. Wie das „Oft“ dem „Immer“

---

[1] q. 32 a. 1 s. c.: Delectatio est operatio connaturalis non impedita. Vgl. Arist. *Eth. N.* VII, 13. 1153a 14 f.

[2] Arist. *Rhet.* I, 11. 1370a 9 f. [3] *Eth. N.* VII, 13. 1153a 14 f.

[4] *Rhet.* I, 11. 1370a 3 f. [5] q. 32 a 1–8.

[6] Als hauptsächliche Quelle für die Ursachen der Freude dient dem Aquinaten Arist. *Rhet.* I, 11. 1369b 33–1372a 3; über die Gewohnheit als einer naturgemäßen Tätigkeit handelt Aristoteles *Rhet.* I, 11. 1370a 5–9, *Eth. N.* VII, 11. 1152a 32 f.; über die Abwechslung *Eth. N.* VII, 15. 1154b 28 f., X, 4. 1175a 6 f. und besonders *Rhet.* I, 11. 1371a 25–31; über die Bewunderung *Rhet.* I, 11 1371a 31–34; über die Hoffnung und Erinnerung *Rhet.* I, 11. 1370a 27–b 29; über das Schenken und Wohltatenspenden, insoweit dies eine Quelle der Freude ist, in *Pol.* II, 5. 1263b 5 f. und *Rhet.* I, 11. 1371a 34–b 2; über die Ähnlichkeit *Rhet.* I, 11. 1371b 12–21.

[7] In q. 32 a. 2 s. c. und arg. stützt Thomas auf Aug. *Confess.* IV. 11. *PL.* 32, 700 und *Confess.* VIII, 3. col. 752 die Behauptung, daß wir am Wechsel, am Mangel und Fortschritt, an Beleidigung und Versöhnung Freude haben und in q. 32 a. 4 arg. auf Aug. *De civ. Dei* XXII. Ende. *PL.* 41, 803 die Ausführung, daß wir gerne an das verflossene Traurige denken. Mit Beziehung auf Aug. *Confess.* VIII, 3. *PL.* 32, 752 sagt Thomas q. 32 a. 4 arg., daß die Rettung aus großen Gefahren, weil dies wunderbar ist, Freude bereitet und zwar um so größere Freude, je größer die Gefahren sind, aus denen man befreit wird. Dieselbe Beobachtung mit derselben Begründung finde ich auch bei Arist. *Rhet.* I, 11. 1371b 10–12.

[8] Arist. *Eth. N.* VII, 11. 1152a 32 f.

nahesteht, sagt Aristoteles und Thomas folgt ihm darin[1], so wird auch die Gewohnheit mit der Zeit eine Art von Natürlichem, und das Vollziehen derselben wird ein Vollziehen des Naturgemäßen.

Ein zweiter Grund der Freude ist die Abwechslung (*motus*, *transmutatio*). Wesen, die selbst dem Wechsel unterliegen, freuen sich am Wechsel: *variatio delectat*. Thomas begründet die „Bewegung" als Ursache der Freude in Anlehnung an Aristoteles[2] mit dem Mangel unserer Natur in der Weise, daß wir veränderlich sind und deshalb das Veränderliche wollen, und nach Augustinus[3] mit der Unvollkommenheit unserer Erkenntnis, daß wir nicht alles auf einmal zu erkennen imstande sind und vermöge des Wechsels von einem zum andern und so unserem natürlichen Verlangen entsprechend zur Kenntnis des Ganzen fortzuschreiten vermögen. Ein beständiges Einerlei ermüdet uns, das Neue aber zieht uns an. Menschen und Dinge, die nur von Zeit zu Zeit kommen, sind uns angenehm, weil das Seltene überhaupt ein erfreuliches Gut ist, das unsere Aufmerksamkeit beansprucht, uns Tätigkeit abnötigt und dadurch Lust und Freude in uns hervorruft.

Wie das Seltene, so werden die bewundernswerten Dinge Quelle des Ergötzens. Was man gewohnt ist, das ist nicht mehr Gegenstand der Bewunderung[4]. Gewohnten Begebenheiten schenken wir weiter keine Aufmerksamkeit; das aber, worüber wir staunen, regt uns zur Tätigkeit an, weckt in uns die Sehnsucht nach der die Wirkung erklärenden Ursache zu forschen, und diese angespannte Tätigkeit bewirkt, je vollendeter sie ist, um so vollendetere Freude[5].

[1] Thom. q. 32 a. 2 obi. 3. — Arist. *Rhet.* I, 11. 1370a 7f.

[2] Thom. q. 32 a 2 arg. — Arist. *Eth. N.* VII, 15. 1154b 28—31. Aristoteles sagt, daß an der Tatsache, daß uns „Veränderung das allersüßeste ist", eine gewisse Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit der Menschennatur schuld sei; denn, wie der leicht veränderliche Mensch der schlechte sei, so auch die Natur, die veränderungsbedürftig ist. cf. Aug. *Confess.* VIII, 3. *PL.* 32, 752.

[3] Aug. *Confess.* IV, 11. *PL.* 32, 700.

[4] Thom. q. 32 a. 8 obi. 3. — Aug. *in Joan. Ev.* tract. 24 cap. 6, *PL.* 35, 1593.

[5] Thom. q. 32 a. 8. — Arist. *Rhet.* I, 11. 1371a 31ff.

Es ist deshalb auch ergötzlich, aus großen Gefahren gerettet zu werden, denn dieses fällt unter die Kategorie des Seltenen und Wunderbaren [1].

Wie die naturgemäße Tätigkeit überhaupt zur Freude führt, so auch die affektive Tätigkeit der Hoffnung, welche verbunden mit der Möglichkeit, das künftige Gute wirklich zu erreichen, dessen ideelle Gegenwart zum Objekte hat. Thomas kommt in diesem Artikel über die Hoffnung [2] auf Aristoteles, mit dessen Ausführungen über die Hoffnung [3] er übereinstimmt, gar nicht zurück und gibt als Quelle, aus der er schöpft, nur die Hl. Schrift [4] an. Das Entstehen der Freude ist bedingt durch die Wahrnehmung des gewünschten Gutes. So gewiß mit jeder Hoffnung eine Phantasie-Vorstellung dessen verbunden ist, was wir hoffen, so sicher genießen wir in der Hoffnung eine Lustempfindung. Wie aber allgemein die Vorstellung des Künftigen gegenüber der lebendigen Wahrnehmung des Gegenwärtigen etwas Abgeschwächtes und Schattenhaftes an sich hat, so ist auch die Lust, die sich mit der Hoffnung verbindet, keine so starke und vollkommene wie die, deren Entstehen durch die wirkliche Gegenwart des erstrebten Gutes verursacht ist. Mit Beziehung auf die Hl. Schrift [5] sagt Thomas, daß die Hoffnung unter einem anderen Gesichtspunkte das Gegensätzliche der Freude hervorzurufen vermag; sie kann ein und dasselbe Gut als gegenwärtig nicht besessen darstellen und so Trauer verursachen; denn „die Hoffnung, welche aufgeschoben wird, betrübt die Seele".

In der Stufenleiter der Freuden nimmt die mit der Erinnerung verbundene den untersten Platz ein [6]. Freude ist die wirkliche Gegenwart des begehrten Gutes. In der Erinnerung haben wir allein das Bild der genossenen Wirklichkeit gegenwärtig, während sich mit der Hoffnung noch das Bewußtsein der Möglichkeit, den Gegenstand wirklich zu erreichen, verbindet. Die Erinnerung ist deshalb kaum ein Abglanz der Freude über ein wirklich gegenwärtiges Gut. Ist in der Hoffnung nur das lusterweckend, was als gegenwärtig gedacht Freude verursacht, so sagt Thomas [7]

---

[1] Thom. q. 32 a. 8. — Arist. 1371 b 10 ff. [2] q. 32 a. 3
[3] Arist. *Rhet.* I, 11. 1370 a 27—b 29. [4] *Rom.* XII, 12 und *Ps.* 76, 4.
[5] *Prov.* XIII, 12. [6] Thom. q. 32 a. 3 arg. [7] q. 32 a. 4.

mit Aristoteles[1] und Augustin[2] ist in der Erinnerung nicht nur das vergangene Angenehme, sondern auch das vergangene Unangenehme lusterzeugend; denn die Erinnerung an das Traurige, das vergangen ist, löst das Lustgefühl des Überstandenseins aus; deshalb „ist es süß, gerettet denken überstandner Mühen", und „der Leiden sogar erfreuet ein Mann sich, wenn er gedenkt, wieviel er getan und wieviel er gelitten".

Noch in anderer Weise vermag der Gegenstand der Trauer Freude zu verursachen. Es erweckt nämlich die Trauer die Erinnerung an das geliebte Gute, dessen Abwesenheit Ursache der Trauer ist. Die Trauer wird gefühlt, weil der geliebte Gegenstand nicht bei uns ist, die Lustempfindung aber liegt darin, daß wir des geliebten Gutes gedenken und es gewissermaßen vor Augen haben. Die Trauer als Ursache der Freude in dieser Weise entnimmt Thomas Aristoteles[3], der auch in den Kümmernissen und Tränen der Liebe eine gewisse Lust sieht, durch die der Trauernde allen die Sehnsucht der Klage erweckt.

---

[1] *Rhet.* I, 11. 1370b 1—7.

[2] Von Augustinus zitiert Thomas q. 32 a. 4 arg. die Stelle: „saepe laeti tristium meminimus et sani dolorum sine dolore et inde amplius laeti et grati sumus", und verweist sie auf *De civ. Dei* XXII. Ich finde sie in dem ganzen Buche nicht; das Kapitel 30 handelt wohl vom Erinnern an vergangenes Übel, mit keinem Wort aber davon, daß dieses Erinnern von dem Gefühl der Freude begleitet sei. Näher kommt diesem Sinne die Stelle in *Confess.* X. 14. *P L.* 32, 788: praeteritum dolorem corporis gaudens memini . . . tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam. Freilich hat auch sie nicht in scharf abgegrenzter Weise genau den Sinn, den Thomas mit der zitierten Stelle verbindet, wonach wir an das verflossene Traurige und Schmerzliche deshalb mit Freude denken, weil es vergangen ist, vielmehr den, daß wir uns vergangener Affekte erinnern, ohne sie wieder voll in unserer Seele zu erleben, wie wir ohne Freude an frühere Freuden, ohne Trauer an frühere Trauer denken, bisweilen sogar mit den entgegengesetzten Affekten, so daß wir uns mit Freude vergangener Trauer und mit Trauer vergangener Freude erinnern können. Es handelt sich hier offenbar wieder um ein „in den Schulen umlaufendes Zitat", das sich aber in dem zitierten Buch der *civitas Dei* nicht finden läßt und in derselben Formulierung auch nicht in den *Confessiones*, in denen ich deshalb nachsuchte, weil ich im Zusammenhang mit den augustinischen Ausführungen über das Gedächtnis den Sinn jener von Thomas zitierten Stelle zu finden hoffte; vgl. über die Zitationsweise des Aquinaten v. Hertling, *Augustinus-Zitate*, S. 540.

[3] *Rhet.* I, 11. 1370b 26ff.

Weil mit dem Erlangen eines Gutes das Gefühl der Freude gegeben ist, so können auch andere Menschen Ursache unserer Freude werden, indem sie uns ein noch nicht besessenes Gut verschaffen oder uns zum Bewußtsein eigener Vorzüge verhelfen. Mehr Freude aber verursacht es uns, wenn wir anderen Menschen Wohltaten zu spenden vermögen; denn eine große Freude, sagt Thomas[1] in Abhängigkeit von Aristoteles[2], ist es, Freunden und Gastfreunden gefällig und hilfreich sein zu können.

Endlich führt Thomas[3] als Ursache der Freude die Ähnlichkeit an, die er gleichfalls Aristoteles[4] entnimmt. Sie ist, wie wir wissen, Ursache der Liebe und dadurch Grund der Freude. Alles Ähnliche ist naturgemäß und als solches lustgewährend. Da jeder Mensch sich selbst am ähnlichsten ist, so muß jeder sich selbst am meisten lieben und sich über das, was er tut und ihm gehört, am meisten freuen. Am angenehmsten sind uns daher unsere eigenen Güter, unsere eigenen Ansichten, Werke, Kinder u. dgl.[5].

Wirkungen der Freude:

Die Abhandlung über die Wirkungen der Freude schöpft Thomas aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles[6], aus den *Confessiones* des Augustinus[7] und aus der Hl. Schrift. Es sind zunächst physiologische und psychologische Wirkungen der Lust oder Freude zu unterscheiden; die ersteren nimmt Thomas aus der Hl. Schrift[8] und gibt der Freude nach der Verschiedenheit ihrer Wirkungen verschiedene Namen: *laetitia* bezeichnet den Jubel, der eine Erweiterung (*latitia*) des Herzens zur Folge hat, *exsultatio* das Frohlocken der Seele, das sich im ganzen Körper kund gibt und so gleichsam „die Freude des Organismus“[9] genannt werden kann, *hilaritas* besagt die Heiterkeit, die sich in Gebärden, im Reden

---

[1] q. 32 a. 6.

[2] *Pol.* II, 5. 1263b 5f. und *Rhet.* I, 11. 1371a 34ff.

[3] q. 32 a. 7.

[4] *Rhet.* I, 11. 1371b 13ff.

[5] Vgl. Arist. *ibid.* 1371b 19ff.

[6] Vorzüglich aus *Eth. N.* X, 5. 1175a 30—b 24.

[7] *Confess.* IV, 10 und 11. *PL.* 32, 699 und 700.

[8] *Isai.* 60, 5. Von einer Erweiterung des Herzens bei der Freude spricht auch Albertus Magnus *Eth.* II, tract. I cap. 8.

[9] Morgott *a. a. O.* S. 57.

usw. zeigt, und endlich *iucunditas* die allgemeine Annehmlichkeit im Zustande der Freude [1].

Die psychologischen Wirkungen sind andere bei der sinnlichen und andere bei der geistigen Freude. Wie das Gold den Durst nach Golde, so mehrt der körperliche Genuß die Sehnsucht nach Genuß. Wie einer, der den ersten Teil eines Verses gehört hat, darnach verlangt, den anderen zu hören [2], so verlangt der, welcher einmal sinnliche Freude genossen, nach Wiederholung des Genusses; denn „wer von diesem Wasser (nach Augustinus gleich körperliches Ergötzen [3]) trinkt, wird wieder dürsten“ [4]. Schöpft Thomas diese Wirkung des Ergötzens nach Wiederholung und Fortdauer des Genusses von Augustinus und aus der Hl. Schrift, so benützt er auf der andern Seite Aristoteles [5] für die auf den Intellekt bezüglichen mehr schädigenden Wirkungen des körperlichen Ergötzens. Es behindert die helle Einsicht und zwar um so mehr, je stärker es auf den Menschen wirkt, wie z. B. die sinnliche Liebe; denn keiner, den sie in Banden hält, vermag in solchem Zustande etwas Richtiges zu denken. Außerdem verderben die körperlichen Genüsse „die Meinung der Klugheit“ [6] dadurch, daß sie auf die Richtung unseres praktischen Verhaltens einzuwirken pflegen. Unsere Ansichten über das, was wir tun sollen, stehen unter dem Einfluß der Lust, während unsere theoretischen Einsichten, z. B. ob die Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten sind oder nicht, durch die Einwirkung von Lust und Unlust nicht verderbt oder von der Wahrheit abgelenkt werden können [7].

Im Gegensatz zur sinnlichen Lust, die die Tätigkeit lähmt, bewirkt die geistige Freude mit dem Maße ihrer Intensität eine Steigerung der geistigen Tätigkeit. Die Freude erhöht die ihr verwandte Tätigkeit; wer mit Freude tätig ist, urteilt schärfer und arbeitet genauer. Aristoteles, dem Thomas [8] diese Wirkung der Freude entlehnt, sagt daher, daß die, welche das Studium

---

[1] Thomas q. 31 a. 3 ad 3. [2] Aug. *Confess.* IV, 10. *PL.* 32, 699.
[3] Aug. *in Joan. Ev.* tract. 15. cap. 4. *PL.* 35, 1515.
[4] *Joan.* IV, 13; *Eccli.* XXIV. 29; I *Petr.* I, 12.
[5] *Eth. N.* VII, 12. 1152b 16 ff.
[6] Thom. q. 33 a. 3 arg.: *Existimatio prudentiae.*
[7] Thom. *ibid.* — Arist. *Eth. N.* VI, 5. 1140b 13—20.
[8] q. 33 a. 4.

der Musik und der Baukunst usw. treiben, in ihrem speziellen Studium Fortschritte machen nach Maßgabe der Lust, die sie daran haben [1]; es gleiche nämlich die Freude der Ruhe, und diese begünstige das geistige Arbeiten; denn sitzend und ausruhend wird die Seele klug und weise [2]. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die Freude an der Arbeit eine Anspannung der Kräfte und Erhöhung der Tätigkeit zur Folge hat; wie aber nicht jede Tätigkeit Lust verursacht, so bewirkt auch nicht jede Lust Steigerung jeder Tätigkeit. Wenn ich Freude an der Musik habe, so wird diese Freude das philosophische Forschen z. B. nicht begünstigen und fördern, viel eher lähmen und vernichten. So geht es überall, wo man mit zwei Dingen zugleich beschäftigt ist; die angenehmere Tätigkeit verdrängt die andere. Nur diejenige Lust steigert die Tätigkeit, die dieser selbst verwandt ist, Lust und Liebe an der Tätigkeit, die man zu leisten hat, wird zu großen Taten führen. Die fremdartige Freude dagegen behindert die Tätigkeit und tut, wie Aristoteles sagt [3], dasselbe, was die jedesmalige der Tätigkeit eigentümliche Unlust tut, sie hemmt die entsprechende Tätigkeit.

Sittlicher Charakter der Freude:

Was die sittliche Wertung der Lust angeht [4], so gilt von ihr das gleiche, wie von den *passiones* überhaupt: sie erstreckt sich nicht in das Gebiet der Moral. An sich verdient die Freude weder Verwerfung, noch unbedingtes Lob. Moralischen Charakter gewinnt sie erst durch ihre Beziehung zur Vernunft. Nach dem Grundsatze, den Thomas [5] Dionysius entlehnt, daß das Gute vernunftgemäß sei, ist die Freude, die mit vernünftiger Einsicht geschieht, gut und die widervernünftige schlecht. Maßstab der sittlichen Qualität der Freude ist also ihr Verhältnis zur Vernunft. Die geistige Freude, die ihren Wohnsitz im vernünftigen Geiste hat, der selber Regel und Richtschnur ist, ist an sich gut und maßvoll. Nur die körperlichen Ergötzungen, die im sinnlichen Teile herrschen und den Bestimmungen seitens der Vernunft folgen

[1] *Eth. N.* X, 5. 1175a 34 f.
[2] Thom. q. 33 a. 3 obi. 1. — Arist. *Phys.* VII, 3. 247b 10. — *Sap.* VIII, 16.
[3] *Eth. N.* X, 5. 1175b 16 f.
[4] Thom. q. 34 a. 1—4.
[5] q. 34 a. 1 obi. 1. — Dion. *De div. nom.* cap. 4 § 19. *PG.* 3, 716.

sollen, bedürfen der Leitung und des Zügels der Vernunft [1]. Mit Beziehung auf Aristoteles [2] verwirft Thomas [3] die extreme Ansicht der Stoiker, die jede Art von Freude für schlecht halten [4], und die der Epikureer, die jegliche Lust ohne weiteres für gut erklären [5]; die Meinung der ersteren sei unzulässig, weil der Mensch seiner Natur nach ohne Ergötzen nicht leben kann, und also, wenn dieses unter allen Umständen schlecht ist, Schlechtes tun müßte, und die letzteren irren, weil sie meinen, was unter gewissen Umständen gut ist, sei an sich gut. In Wahrheit verhält es sich so, daß nicht alle Ergötzungen gut und nicht alle schlecht sind. Gut sind die durch die Vernunft geregelten Ergötzungen [6]. Thomas verlangt daher nicht wie die Stoiker gänzliche Unterdrückung und Ausmerzung, sondern mit Plato und Aristoteles weise Mäßigung der Affekte [7].

Der Aquinate ist so weit davon entfernt, alle Ergötzungen schlecht zu finden, daß er sogar mit Beziehung auf die Hl. Schrift [8]

---

[1] Thom. q. 31 a. 5 ad 3.

[2] *Eth. N.* VII, 12. 1152b 9—12. Hier erwähnt Aristoteles drei Ansichten, die über die Lust herrschen. Einige Philosophen seien der Ansicht, daß überhaupt keine Art von Lust gut sei (wohl die Stoiker), andere meinen, einige Lustempfindungen seien gut, die meisten aber schlecht (wohl Plato *Philebus*), und eine dritte Ansicht gehe dahin, daß keine Lust höchstes Gut sein könne, und wenn alle Lustempfindungen gut wären (wohl wieder Plato).

[3] q. 34 a. 1 verwirft Thomas die Ansicht der Stoiker u. a. 2 die der Epikureer.

[4] Vgl. Zeller III, 1⁴ S. 236 ff.

[5] Zeller *ebd.* S. 453. Ich bemerke, daß Epikur nicht wie Aristipp die körperliche Lust für die höchste hält; er verlangt vielmehr Unterordnung der körperlichen Lust unter die geistige, die allein rein und unvergänglich sei. Zeller S. 456 und 458. Die Sittenlehre des Epikur ist „rein und ernst und in ihren Ergebnissen (nicht Begründungen) der stoischen nicht entgegengesetzt". Zeller S. 462.

[6] q. 34 a. 1 ad 2.

[7] Vgl. Zeller III, 1⁴ S. 238. — Aristoteles erklärt jede Tugend für eine *μεσότης* in Gemütsbewegungen und Handlungen und empfiehlt, dasjenige Maß nicht zu überschreiten und nicht hinter ihm zurückzubleiben, welches durch die Natur des Handelnden, des Gegenstandes und der Verhältnisse angezeigt ist. Zeller II, 2³ S. 633. In gleicher Weise verlangt Plato, daß die Vernunft herrsche und nicht die Leidenschaften, welche die Seele nur knechten. Seiner Meinung entspricht nicht die kynische Apathie, sondern die Metriopathie. Zeller II, 1⁴ S. 876.

[8] Thom. q. 34 a. 3. — *Ps.* XV, 2.

lehrt, es gebe solche, die im höchsten Grade gut seien. Plato[1], sagt er, hat schon recht, wenn er die einen Freuden für gut, die anderen für schlecht erklärt, aber darin irrt er, daß er glaubt, sie könnten nicht *summum bonum vel optimum* sein. Plato meine, als höchstes Gut sei nur zu betrachten, was schlechthin, seinem Wesen nach, dies sei, wie Gott selber das höchste Gut ist. Das höchste Ergötzen aber sei zu verstehen innerhalb des Bereiches des Menschlichen. Wie im Menschen alles vervollkommnungsfähig ist, sagt Thomas[2], so auch die Freude, und die höchste Freude ist das Ergötzen an unserm letzten Endzwecke, der Genuß Gottes.

Die Ansicht des Aquinaten, daß Plato meine, unter höchstem Gut nur Gott verstehen zu können, ist richtig[3]. Von diesem Gesichtspunkte aus leugnet Plato in der Tat, daß die Lust das an sich Gute sei; denn wünschenswerter ist nach Plato das lustvolle, wenn es mit Einsicht verbunden ist als ohne dieselbe; ist aber das Zusammengesetzte das Bessere, so kann die Lust für sich nicht das an sich Gute sein. Aber auch im Bereiche des Menschlichen würde Plato, der der Lust einen so untergeordneten Wert einräumt, nicht ein höchstes Ergötzen gelten lassen. Die Lust ist nach Plato ein Unbegrenztes und steht als solches ungleich tiefer, als einsichtsvolle Tätigkeit und hat bloß deshalb Wert und Geltung, weil ein Leben ohne alle Lust reine Apathie und durchaus nicht wünschenwert wäre.

Auch Aristoteles[4] macht Plato den Vorwurf, daß dieser lehre, es gebe keine Lust als Bestes (*τὸ ἄριστον*). Thomas wird mit seinem Vorwurf gegen Plato von dieser Stelle des Aristoteles abhängig sein, wenigstens erhebt er ihn in gleicher Weise, wie dies Aristoteles tut[5]. Auch darin stimmt Thomas mit Aristoteles überein, daß er ein höchstes Ergötzen annimmt; das höchste Ergötzen bei Aristoteles ist indessen ein ganz anderes als das bei Thomas. Nicht in einem letzten Endzwecke unseres Lebens be-

---

[1] Aristoteles berichtet diese Ansicht Platos in *Eth. N.* VII, 12. 1152b 12 und X, 2. 1172b 29 ff.

[2] q. 34 a. 3 arg. [3] Vgl. Zeller II, 1⁴ S. 873.

[4] *Eth. N.* VII, 12. 1152b 12.

[5] Vgl. Thomas q. 34 a. 3 arg. — Arist. *ibid.*

steht das höchste Ergötzen, sagt Aristoteles, dieses ist vielmehr überhaupt nicht Zweck, sondern sich selbst ergebende Folge der höchsten Tätigkeit. „Das Denken und das sittliche Handeln gewährt die reinste Lust, und die Seligkeit Gottes ist nichts anderes, als die Lust, welche aus der vollkommensten Tätigkeit entspringt“ [1]. Könnten Lust und Tätigkeit voneinander getrennt werden, so müßten wir „die Tätigkeit ohne Lust der Lust ohne Tätigkeit unbedingt vorziehen“ [2]. Unser höchstes Glück besteht nach Aristoteles wesentlich in der vernunftgemäßen Tätigkeit, in der Ausübung einer vollendeten Tugend. Was daraus folgt, das ist das höchste Ergötzen. Aristoteles gibt daher den Argumenten des Eudoxos, der unter allen Gütern der reinen Lust den Ehrenpreis zuerkennt, seinen Beifall und sucht alle gegen diesen erhobenen Einwände zu widerlegen [3]. Denn nichts, sagt er, hindert, daß irgend eine Lust die beste sei [4], er meint aber nicht, wie Eudoxos, die Lust absolut für sich, sondern die aus der höchsten Tätigkeit resultierende. Thomas also kann sich in der Annahme eines Ergötzens im höchsten Grade auf Aristoteles berufen, und Aristoteles hinwiederum kann Eudoxos mit seinem Dogma von der Lust als höchstem Gute zustimmen; denn sie alle haben die Annahme einer höchsten Lust gemeinsam, gehen aber in der begrifflichen Bestimmung derselben auseinander. So kann Aristoteles mit seiner nur ihm eigenen Auffassung der höchsten Lust Plato bekämpfen, daß nach ihm die Lust nicht das an sich Gute sei und selber sagen, daß das höchste Gut die Lust nicht sein könne, schon deshalb nicht, weil sie für sich allein nicht genüge [5]. Dies alles versteht sich, wenn man bedenkt, daß nach Aristoteles die Lust immer den Wert hat, welcher der sie erzeugenden Tätigkeit zukommt [6]. Es gibt eine vollendetste Tätigkeit und also eine vollendetste Lust, diese aber nicht ohne jene [7].

Da die Lust Ende der Tätigkeit und dieser selbst innerlich verwandt ist, so bildet sie einen Maßstab, mit dem die Handlungen der Menschen gemessen werden können. Der Gute hat

---

[1] Zeller II, 2³ S. 619. [2] Zeller *ibid.* S. 620.
[3] *Eth. N.* I, 12. 1101b 27f. und X, 2. 1172b 9–1173a 12.
[4] *Ibid.* VII, 14. 1153b 7. [5] Zeller II, 2³ S. 612.
[6] Zeller *ibid.* S. 619. [7] *Eth. N.* X, 4. 1174b 18ff.

am Guten und der Schlechte am Schlechten seine Freude. Diesen Punkt entlehnt Thomas[1] der *Ethik* des Aristoteles und stimmt in der Auffassung desselben völlig mit ihm überein. Die Ergötzungen, die gut sind, folgen tugendhaften Tätigkeiten, und die schlechten begleiten schlechtes Tun. Bei Aristoteles kommt zur guten und schlechten Lust eine dritte hinzu, die sittlich indifferent ist; das ist die unnatürliche Freude, die infolge von Krankheit oder Gewöhnung bei denen, die sie haben, natürliche Neigung sein und nicht unter die Bestimmung der sittlichen Schlechtigkeit fallen kann[2].

Die Trauer.

(q. 35—39.)

Die *positive* und *negative* Form des Begehrens ruht in der menschlichen Natur. Das Gute verlangen wir, das Böse fliehen wir. Die attraktive Richtung unserer Strebetätigkeit hat ihr Ziel in der Freude, deren Objekt der Besitz des erstrebten Gutes ist; den Abschluß der repulsiven Bewegung unserer Seele dagegen bildet die Trauer, die ein bereits gegenwärtiges Übel zum Gegenstande hat[3]. Diese bildet demnach den Antipoden der Freude[4] und ist gleich dieser aus drei Elementen zusammengesetzt: dem trauernden Subjekt, der Zuziehung des Übels und der Kenntnis davon[5]. Da bei der Trauer dieselbe Beziehung der Gegenwart des Gegenstandes zum Subjekte gegeben ist wie bei der Freude, und deshalb der Unterschied schlechthin und ausschließlich in dem Gegensatz von Gut und Bös besteht, so gilt von der Trauer das reine Gegenteil von dem, was über die Freude gesagt

---

[1] q. 34 a. 4. Thomas zitiert das 7. Buch der aristotelischen *Ethik*. Dort finde ich keine Stelle des Inhalts, daß wir nach der Art der Freude das Tun der Menschen beurteilen. Sehr schön aber finde ich diesen Gedanken ausgesprochen in *Eth. N.* II, 2. 1105a 4 f.: *κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ*; vgl. *Eth. N.* X, 5. 1176a 17 f. und X, 6. 1176b 25 f.

[2] *Eth. N.* X, 5. 1175b 24—28 und VII, 6. 1148b 34 f.

[3] q. 42 a. 3 ad 2: Tristitia est de malo praesenti.

[4] q. 35 a. 3 arg.: Cum obiecta delectationis et tristitiae seu doloris sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

[5] q. 35 a. 1 arg.

wurde. Dieser Umstand erklärt uns die Tatsache, daß die thomistische Behandlung der Trauer vielfach Wiederholungen früherer Ausführungen enthält, und daß viele Zitate, denen wir teils in der Abhandlung über die Freude, teils auch schon früher begegneten, sich hier wieder finden. Hauptsächlich stützt sich Thomas in den fünf Quaestionen, die Wesen, Ursache, Wirkung, Heilmittel und Moralität der Trauer zum Gegenstande haben, auf Aristoteles[1], Augustinus[2], Nemesius[3], Johannes Damascenus[4] und Dionysius[5]. Ich zähle im ganzen 110 Zitate, von denen sich 43 auf Aristoteles, 32 auf Augustinus und 25 auf die Hl. Schrift verteilen. Wir dürfen indessen den Umfang der Abhängigkeit des Aquinaten von den genannten Autoritäten nicht ausschließlich nach der Zahl der Zitate bemessen, weil sehr viele lediglich konstruktive Bedeutung besitzen, ohne den Inhalt der thomistischen Passionen-Lehre zu bereichern oder deren Darstellung zu beeinflussen, und weil Thomas auf der andern Seite sich in seinen Ausführungen bisweilen von fremden Gedanken leiten läßt, ohne jedoch einen Autor zu nennen. So ist der Einfluß des Aristoteles viel ausgedehnter und bedeutender, als er nach der Zahl der Zitate erscheinen mag. Manches *corpus articuli*[6] trägt in der Art der Darstellung und Ausführung vorwiegend aristotelische Färbung, wiewohl Aristoteles darin nicht erwähnt wird und auch nicht die Hauptautorität bildet, die auf den Inhalt eines Artikels bestimmend einzuwirken pflegt. Der Grund der weit über die Zitate hinausreichenden Abhängigkeit von Aristo-

---

[1] Aristoteles handelt über die *λύπη* nur in Verbindung mit der *ἡδονή*, z. B. in *Rhet.* I, 11. 1369b 35; *Eth. N.* VII, 14. 1154a 17—19 u. a.; vgl. Zeller II, 2[3] S. 628 Anm. 2, 633 Anm. 1, 634 Anm. 1, 660 Anm. 1 u. a.

[2] Von Augustin benutzt Thomas hauptsächlich: *Confess.* IV, 5—8. *PL.* 32, 697—699; *Confess.* IX, 12. *PL.* 32, 776f.; *Soliloq.* I, 12. *PL.* 32, 880f.; *De lib. arb.* III, 23. *PL.* 32, 1303—1305; *De vera rel.* 12. *PL.* 34, 132; *De gen. ad litt.* VIII, 14. *PL.* 34, 384f.; *De civ. Dei* XIV, 6—9. *PL.* 41, 409—417; *De nat. boni* 20. *PL.* 42, 557f.

[3] Nemes. *De nat. hom.* cap. 19: *περὶ λύπης*. *PG.* 40, 688.

[4] Johannes Damascenus, *De fide orth.* II, 14: *περὶ λύπης*. *PG.* 94, 932.

[5] Dion. *De div. nom.* cap. 4. *PG.* 3, 693ff.

[6] Z. B. q. 35 a. 1, a. 2, a. 6; q. 37 a. 4; q. 38 a. 2, a. 4, a. 5. Vorzugsweise aristotelisch sind q. 35 a. 3, a. 4, a. 5, a. 8. In diesen Artikeln aber wird Aristoteles nebenher erwähnt.

teles liegt darin, daß Thomas, wie in seinem philosophischen Gesamtsystem, so auch in dieser von den Prinzipien der *Metaphysik, Erkenntnistheorie, Psychologie* und *Ethik* durchzogenen Abhandlung über die *passiones* sich innerhalb des aristotelischen Gedankenkreises bewegt, Aristoteles als den Urheber seiner Bestimmungen und Ausführungen als bekannt voraussetzt und dieselbe Theorie im Laufe der Abhandlung wiederholt und je nach dem Material der Quaestionen verschieden zur Darstellung und Entwicklung bringt, ein Verfahren, das sich in dem Schematismus der scholastischen Methode hinlänglich begründet erweist.

Wesen der Trauer:

Thomas wiederholt die auf Aristoteles[1] zurückgehenden von den Affekten im allgemeinen geltenden Bestimmungen in ihrer speziellen Anwendung auf die Trauer und führt aus, daß diese im sinnlichen Begehrungsvermögen sei[2] und zu ihrem Träger Seele und Leib habe[3]; ferner daß sich in der Trauer der Begriff der *passio* insofern am schärfsten realisiere, als jene einen Mangel einschließe und unserer Natur zuwider sei[4]. Mit Bezugnahme auf Augustinus[5] hebt er hervor, daß die Trauer zu den vier Hauptarten der Affekte zähle, die, wie ich früher schon bemerkte, auf Plato[6] zurückgehen und namentlich von der Stoa ausgebildet wurden[7].

Wie Thomas nach Aristoteles, Avicenna und Nemesius die Freude in *gaudium* und *delectatio* unterschied, so unterscheidet er nach Analogie der Freude die Trauer in *tristitia* und *dolor*, so zwar, daß begrifflich die Trauer der Freude, der Schmerz dem Ergötzen entspricht. Wie nur jenes Ergötzen, welches sich

---

[1] *Top.* IV, 5. 126a 9. [2] Thom. q. 35 a. 1 und 2.

[3] Vgl. Arist. *De sensu* 1. 436a 7—10.

[4] q. 35 a. 1 arg., q. 22 a. 2 arg.

[5] Augustin zählt *De civ. Dei* XIV, 8. *PL.* 41, 412 die Furcht, Begierde, Trauer und Freude zu den 4 Hauptaffekten und führt den Vers aus Vergil an, in dem sie zum Ausdruck kommen: hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque. *Aeneid.* VI, 733; vgl. Aug. *ibid.* 7, 410.

[6] Plato *Phaed.* 83 B.

[7] Nach den Stoikern ergeben die 4 Hauptklassen falscher Vorstellungen 4 Gattungen der Affekte: aus der unvernünftigen Meinung über Güter entspringt, wenn sie auf gegenwärtige geht, die Lust, wenn auf künftige, die Begierde; die unrichtige Vorstellung gegenwärtiger Übel erzeugt Bekümmernis, die zukünftiger Furcht. Vgl. Zeller III, 1[4] S. 235.

von der inneren Auffassung ableitet, „Freude“ genannt wird, so wird gleichermaßen jener Schmerz allein, der aus dem inneren Erkenntnisleben hervorgeht, „Trauer“ genannt. Wie also die Freude eine Art des Ergötzens, so ist die Trauer eine gewisse Art des Schmerzes [1]. Schmerz ist der allgemeinere, Trauer der engere Begriff, so daß, wo Trauer, dort auch Schmerz ist, aber nicht umgekehrt. Deshalb, sagt Thomas [2], hat die Hl. Schrift ganz recht, wenn es dort heißt: „Eine große Trauer habe ich, und der Schmerz meines Herzens ist ein beständiger“ [3]. Doch wird der Schmerz nach Augustin [4] mehr vom Körperlichen ausgesagt, die Trauer mehr von der Seele. Dies darf indessen nicht exklusiv verstanden werden, so daß etwa der Körper Schmerz empfindet, ohne daß dabei die Seele mitleidet; denn „der Körper hat keinen Schmerz, wenn die Seele keinen hat“ [5], vielmehr so, daß die Ursache des Schmerzes im Körper, dessen Empfindung aber in der Seele liegt, wie sich auch andererseits die Trauer, deren Träger die Seele ist, im Körper kundgibt [6].

Da Gegenstand des Ergötzens das gegenwärtige Gute, Gegenstand der Trauer das gegenwärtige Übel ist, so ist die Trauer der der Freude entgegengesetzte Affekt. Den Gedanken der Gegensätzlichkeit von Freude und Trauer entlehnt Thomas Augustin [7], der diesen Gegensatz durch die Begriffe von *consensio* und *dissensio* scharf zum Ausdrucke bringt. In der Freude stimmt unser Wille mit dem, was wir haben, überein, in der Trauer nicht. Auch Aristoteles, den Thomas in diesem Zusammenhange nicht erwähnt, spricht sich deutlich über den Gegensatz

---

[1] q. 35 a. 2 arg: Tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

[2] q. 35 a. 2 s. c. [3] *Rom.* IX, 2.

[4] *De civ. Dei* XIV, 7. *P L.* 41, 411. — Thom. q. 35 a. 2 obi. 1.

[5] Aug. *De gen. ad litt.* XII, 24. *P L.* 34, 475. — Thom. q. 35 ad 1 ad 1.

[6] Die einzelnen Abschnitte, die ich innerhalb meiner Ausführungen mache, entsprechen im allgemeinen den thomistischen Artikeln geradeso, wie meine Einteilung z. B. in Wesen, Ursache, Wirkung, Heilmittel und sittlichen Wert der Trauer der thomistischen Quästionen-Einteilung entspricht. Die Überschrift z. B. „Wesen der Trauer“ bedeutet also bei Thomas eine quaestio und die einzelnen Abschnitte innerhalb meiner Ausführungen über das „Wesen der Trauer“ stellen die einzelnen thomistischen Artikel innerhalb dieser quaestio dar.

[7] Thom. q. 35 a. 3 s. c. — Aug. *De civ. Dei* XIV, 6. *P L.* 41, 409.

von Lust und Unlust aus. Alle Menschen, sagt er, haben ihre Lust an guten Gerichten, Wein und Liebesgenuß; nur daß sie dabei nicht immer das gehörige Maß halten; entgegengesetzt ist es mit dem Schmerze; denn hier flieht der Mensch nicht das Übermaß, sondern den Schmerz überhaupt [1]. Die körperliche Lust begehren wir nach Aristoteles so vorwiegend nur deshalb, weil sie ihrem Gegensatz, der Unlust, besonders schnell ein Ende macht [2]. Nur eine Lust gibt es, sagt Thomas mit Nemesius [3] und der Hl. Schrift [4], der keine Unlust entgegensteht, das ist die *contemplatio*, das Zusammenleben mit der Weisheit, die keine Bitterkeit mit sich bringt, deren Gesellschaft nicht Ekel, sondern nur Freude und Frohlocken verursacht.

Nicht immer brauchen wir den Schmerz zu vertreiben, um zur Lust zu kommen, auch der Schmerz selbst kann unter Umständen zur Freude führen. So ist das Weinen im Schmerze bitter, gleichwohl ergötzt es [5]. Sehr scharf kommt mir die Beobachtung vor, die Thomas Augustin [6] entlehnt, daß der Schmerz in den Schauspielen ergötzt. Sonst weinen wir mit den Weinenden und freuen uns mit den Freuenden [7]; in der ästhetischen Welt scheint es anders zu sein: da freuen wir uns mit den Weinenden. Wir haben einen ästhetischen Genuß an dem tragischen Helden, der bekümmert und verzweifelt sich in schmerzlicher Not und Todesangst windet. Hervorragend scheint mir die Art und Weise, mit der Thomas [8] diese seltsame Tatsache zu erklären weiß. Mit dem Schmerz über die innere Not und Verzweiflung, sagt er, verbindet sich in diesem Falle die Bewunderung des tragischen Helden, die als Ursache der Freude in uns nicht Schmerz, sondern Lust auszulösen geeignet ist.

Bei dem einander ausschließenden Gegensatz von Freude und Trauer fragt es sich, ob der Drang nach Freude stärker ist als das Fliehen vor der Trauer. Objekt der Freude ist das Gute,

[1] *Eth. N.* VII, 14. 1154a 17—19.
[2] *Ibid.* VII, 15. 1154a 27 ff.; vgl. Siebeck *a. a. O.* I, 2 S. 88.
[3] Thomas q. 35 a. 5 arg. — Nemes. *De nat. hom.* 18. *PG.* 40, 680.
[4] Thom. *ibid.* s. c. — *Sap.* VIII, 16.
[5] Thom. q. 35 a. 3 obi. 2. — Aug. *Confess.* IV, 5. *PL.* 32, 697.
[6] Thom. q. 35 a. 3 obi. 2. — Aug. *Confess.* III, 2. *PL.* 32, 683 f.
[7] Thom. q. 35 a. 4 s. c. — *Rom.* XII, 15.
[8] q. 35 a. 3 ad 2.

das seinem Wesen nach etwas ist, und das wir um seiner selbst willen begehren. Gegenstand der Trauer ist das Böse, das nur einen Mangel des Guten darstellt. Theoretisch ist also das Streben nach Freude größer als das Widerstreben gegen die Trauer; denn das Gute, das seiner Natur nach etwas ist, vermag uns doch mehr anzuziehen als das Böse, das nur mit Rücksicht auf das anziehendwirkende Gute ein Sein hat, uns abzustoßen vermag. Diesen Ausführungen, die Thomas auf Dionysius[1] zurückdatiert, steht eine Äußerung von Augustinus[2] entgegen, der zufolge sich niemand findet, der nicht den Schmerz mehr flieht als die Freude begehrt. Dies, sagt Thomas, kann infolge äußerer Verhältnisse — *per accidens* — leicht eintreten. Die Scheu vor der Trauer scheint darum größer, weil diese uns nicht bloß die eine und andere, sondern jede Freude verleidet; wenn der Schmerz z. B. gegen ein höheres Gut gerichtet ist als das ist, das den Genuß gewährt, dann ist es begreiflich, daß wir uns von diesem abhalten lassen, um dem Schmerz zu entgehen. So hat Augustinus recht, wenn er schreibt, daß wir bisweilen (= unter Umständen) die wildesten Tiere sich der größten Ergötzlichkeiten enthalten sehen aus Furcht vor Schmerzen[3].

Wie die Freude an Intensität über dem Ergötzen steht, so überwiegt die Trauer an Schwere den Schmerz. Der äußere Schmerz widerstreitet dem inneren Begehren nur deshalb, weil er dem Körper zuwider ist, die Trauer aber wendet sich nicht auf Grund des Körpers, sondern unmittelbar gegen das Begehren der Seele und ist deshalb ungleich stärker als der leibliche Schmerz. Wir finden deshalb, wie manche äußerliche Schmerzen auf sich nehmen, um dadurch innerer Trauer zu entgehen; denn diese, sagt Thomas in Anlehnung an die Hl. Schrift[4], überragt den körperlichen Schmerz geradeso, wie die Bosheit des Weibes jeder anderen Bosheit voransteht.

Als Unterarten der Trauer nimmt Thomas die Abspannung oder Mutlosigkeit, den Kummer oder die Angst, den Neid und das Mitleid an. Er entnimmt diese vier Spezies der Betrübnis

[1] Thom. q. 35 a. 6 s. c. — Dion. *De div. nom.* cap. 4 § 32. *PG.* 3, 733.
[2] Thom. q. 35 a. 6 obi. 1. — Aug. *De divers. quaest. 83* q. 36. *PL.* 40, 25.
[3] Thom. *ibid.* ad 1. — Aug. *ibid.*
[4] Thom. q. 35 a. 7 s. c. — *Eccli.* XXV, 17.

Johannes Damascenus[1], der sie wörtlich aus Nemesius hat[2]; dieser lehnt sich damit fast ganz an die Stoiker an[3], die eine Reihe von Unterarten der *λύπη* annahmen[4]. Auch Aristoteles[5] handelt über die verschiedenen Formen, in denen sich die Trauer äußert, wird jedoch von Thomas nicht herangezogen. Die gedrängten Bestimmungen, die der Aquinate von den einzelnen Arten der Trauer gibt, gehen auf Nemesius und Johannes Damascenus zurück. Die Abspannung oder Stumpfheit ist darnach eine Trauer, die die Stimme raubt und die Worte abschneidet; die Angst eine solche, die beklemmend wirkt, die wie ein drückender Alp auf der Seele lastet und deshalb auch mitunter Beängstigung, Enge oder nach der Seite ihrer Wirkung auch Schwermut genannt wird; der Neid trauert über die Güter anderer; das Mitleid über das Unglück eines anderen, der es nicht verdient, dasselbe zu erleiden. Der Neid zählt zu seinen Kindern die Eifersucht, den Unwillen und die Bosheit. Der Neidische trauert über das Glück anderer und freut sich in seiner Bosheit über deren Unglück. Der Unwille ist wie der Neid ein Unlustgefühl über das Glück eines anderen, aber nicht eines xbeliebigen, sondern eines Unwürdigen, und die Eifersucht endlich ist ein Sichbetrüben über fremdes Gut. Der Grund der Eifersucht besteht jedoch nicht wie beim Neid darin, daß ein anderer, sondern daß nicht auch wir dieses Gut besitzen. Die Eifersucht kommt deshalb bei edlen Seelen vor, der Neid nur bei gemeinen.

Ursachen der Trauer:

Ursache der Trauer ist ihr Gegenstand, den Thomas mit Johannes Damascenus in dem gegenwärtigen Übel erblickt[6]. Da

[1] Thom. q. 35 a. 8. — Johannes Damascenus *De fide orth.* II, 14. *PG.* 94, 932.

[2] Nemes. *De nat. hom.* cap. 19. *PG.* 40, 688. Die vier Spezies der Trauer sind: *ἄχος, ἄχθος, φθόνος, ἔλεος.* *Ἄχος* ist eine Trauer, die die Stimme raubt, *ἄχθος* wirkt drückend, *φθόνος* ist eine Betrübnis wegen der Güter anderer, *ἔλεος* eine Trauer wegen der Übel anderer.

[3] Vgl. Domański *a. a. O.* S. 121. Zeller III, 1[4] S. 236 Anm. 1.

[4] Zeller III, 1[4] S. 236 Anm. 1.

[5] Aristoteles rechnet das Mitleid zu der *λύπη*: *Rhet.* II, 8. 1385b 13—17. Er handelt über die Eifersucht *ibid.* II, 11. 1388a 30—34; über Neid, Bosheit und Unwille *Eth. N.* II, 7. 1108b 1—6; über Verdruß oder Angst *ibid.* IV, 2. 1121a 6.

[6] Thom. q. 36 a. 1 s. c.; vgl. q. 42 a. 3 ad 2: tristitia est de malo praesenti. — Johannes Damascenus *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929.

das Übel gleich dem Mangel oder Entbehren des Guten ist, so könnte es scheinen, daß es dasselbe sei zu sagen „Trauern über den Besitz eines Übels oder über den Verlust eines Gutes“. Allein das Übel verhält sich in der Auffassung anders, wie in den Dingen. In jener hat es einen gewissen Charakter des Seins und wird deshalb ein *ens rationis* genannt. Da die Trauer eine Affektion des Begehrungsvermögens ist, welche der Apprehension folgt[1], so hat sie doch mehr das positive Anhaften eines Übels als den Verlust eines Gutes zu ihrer Ursache[2].

Den Satz Augustins[3], aus dem Schmerz, welchen die Tiere fühlen, werde bei der Leitung und Belebung (*in regendis animandisque*) ihrer Körper hinlänglich klar, wie selbst diese Seelen nach der Einheit begehren; denn der Schmerz sei nichts anderes als ein gewisses Empfinden, welches der Trennung und dem Verderben nicht ruhig zusehe, benützt Thomas, um damit das „Begehren nach Einheit“ als Ursache des Schmerzes anzuführen. Das Gute bestehe in einer gewissen Einheit, weshalb die „Akademiker“ als Prinzip der Dinge sowohl das Eine wie das Gute bzw. die Einheit als das Gute[4] ansahen. Wird unserm Streben nach Einheit Widerstand geleistet, so kommt dies nach Thomas gleich dem Entziehen eines Gutes und ist insofern schmerzverursachend.

Wie das Vollziehen des Naturgemäßen Freude erzeugt, so erregt „das Bewußtwerden einer Hemmung hinsichtlich der naturgemäßen Betätigung eines Zustandes“[5] Trauer. Es ist deshalb alles Gezwungene, jede Gewalt schmerzhaft. Mit Recht heißt es, sagt Aristoteles: „ist doch ein jeglicher Zwang stets ein betrübendes Ding“[6]. Thomas datiert die Gewalt, der wir nicht widerstehen können, als Ursache des Schmerzes auf Augustin zurück, der sehr schön die Hemmung der Willens- und Strebetätigkeit als Grund der Trauer und des Schmerzes bezeichnet: in der Seele verbreitet Trauer der Wille (*voluntas*), welcher einer

---

[1] q. 36 a. 1 arg.: Tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis.
[2] Thom. q. 36 a. 1 arg.
[3] Thom. q. 36 a. 3 s. c. — Aug. *De lib. arb.* III, 23. *P L.* 32, 1305.
[4] Vgl. Zeller II, 1[4] S. 712. [5] H. Siebeck *a. a. O.* I, 2, S. 86.
[6] *Rhet.* I, 11. 1370a 10f.

größeren Gewalt widersteht, und im Körper verbreitet Schmerz der Sinn (*sensus*), der einem mächtigeren Körper Widerstand leistet[1]. Alles was unseren natürlichen Tendenzen zuwider ist, verursacht Schmerz. Alle Mühen, Sorgen und Anstrengungen sind uns unangenehm, weil sie lauter gewaltübende Dinge sind; es müßte denn sein, daß sie zur Gewohnheit geworden Lust gewähren. Das Gegenteil von dem, was Betrübnis erregt, bringt Freude; darum gehören alle arbeitsfreien Tage, alle Losgebundenheit von Lebenssorgen, alle Spiele, alle Erholungen sowie der Schlaf zu den angenehmen Dingen; denn nichts davon hat etwas mit dem Zwange zu tun[2].

Wirkungen der Trauer.

Die Einwirkung der Trauer auf den Menschen ist eine durchweg schädigende. Zunächst, sagt Thomas mit Augustinus, nimmt sie uns die Fähigkeit etwas Neues zu lernen[3]. Augustin erzählt, daß er bei heftigem Zahnschmerz wohl darüber nachdenken konnte, was er bereits in etwa gelernt hatte, daß er aber Neues zu lernen außerstande war; denn dazu bedurfte er der ganzen Aufmerksamkeit seines Geistes. Thomas erklärt diese Wirkung der Trauer mit den beschränkten Fähigkeiten unserer Seele. Beansprucht die Trauer oder der Schmerz eine große Aufmerksamkeit der Seele für sich, so ist es nicht mehr möglich, nach Weisheit zu suchen, die man nur findet, wenn man nach ihr strebt, wie man nach Gold sucht und nach Schätzen gräbt[4].

Als Spezies der Trauer lernten wir die Angst kennen als eine Betrübnis, die drückend auf das Gemüt wirkt (*gravans*). Nemesius und Johannes Damascenus, auf die Thomas in diesen Bestimmungen zurückgeht, fassen die Angst (*ἄχθος*) lediglich als eine Art der Trauer (*λύπη*), Thomas aber betrachtet sie nach den genannten Autoren allgemein als eine Wirkung derselben[5]. Der Ausdruck „drückend“, sagt er, ist aus der Ähnlichkeit mit körperlichen Dingen zu verstehen. Wie man der Liebe das Glühen,

[1] Thom. q. 36 a. 4 s. c. — Aug. *De nat. boni* cap. 20. *PL.* 42, 557.

[2] Arist. *Rhet.* I, 11. 1370a 10—16.

[3] Thom. q. 37 a. 1 s. c. — Aug *Soliloq.* I, 12. *PL.* 32, 880.

[4] Thom. *ibid.* arg. — *Prov.* II, 4, 5.

[5] Thom. q. 37 a. 2 s. c. — Nemes. *De nat. hom.* cap. 19. *PG.* 40, 688. — Johannes Damascenus II, 14. *PG.* 94, 932.

dem Ergötzen das Erweitern zuschreibt, so sagt man von der Trauer, daß sie schwer mache. Vom Menschen sagen wir nämlich, er sei beschwert, wenn ihn eine Last daran hindert, in eigener Weise tätig zu sein. So beschränkt und beengt auch das gegenwärtige Übel die Seele und hindert sie, das gewollte Gut zu genießen.

Wie die Freude die Tätigkeit erhöht und vollendet, so lähmt die Trauer jegliche Schaffensfreude. Diesen hemmenden Einfluß der Trauer auf die Tätigkeiten übernimmt Thomas von Aristoteles[1], der in Unlust und Schmerz ein Hindernis jeglicher Tätigkeit erblickt. Eine einfache Beobachtung bestätigt, daß wir das, was wir traurig verrichten, niemals so gut tun, wie das, zu dem wir eine Freude haben. Die Freude spornt zur Tätigkeit an und führt sie zur abschließenden Vollendung. Die Trauer hat die entgegengesetzte Wirkung; sie verzehrt den Körper und nimmt dem Geist seine Spannkraft und Lebhaftigkeit. Zerstört die Trauer die Tätigkeit, so schadet und widerstrebt sie damit auch dem menschlichen Leben, das in einer gewissen Tätigkeit besteht. „Der Schmerz erschüttert und zerstört die Natur dessen, der ihn hat“[2]. Mit Beziehung auf mehrere Stellen der Hl. Schrift beleuchtet Thomas die verderblichen Wirkungen der Trauer auf die Seele und des Schmerzes auf den Körper des Menschen: „Wie die Motte dem Kleide, so schadet die Trauer dem Geiste des Mannes“[3]; „der frohe Geist macht blühend das Alter, der traurige trocknet die Gebeine aus“[4] usw.

Heilmittel der Trauer:

Als Heilmittel der Trauer und des Schmerzes gelten alle Arten der Freude und naturgemäßen Tätigkeiten. Mit Aristoteles sieht Thomas in jedem Ergötzen ein Heilmittel für jede Trauer: „Die Lust begehren wir, weil sie den Schmerz vertreibt“[5]. Die Freude ist die Ruhe im erreichten Guten, die Trauer das Ende des Widerstrebens gegen das hereinbrechende Übel, dessen Abwehr nicht gelingt. Es verhält sich demnach die Freude zur Trauer,

---

[1] Thom. q. 37 a. 3 s. c. — Arist. *Eth. N.* X, 5. 1175b 17.

[2] Arist. *Eth. N.* III, 15. 1119a 23.

[3] Thom. q. 37 a. 4 s. c. — *Prov.* XXV, 20. [4] *Prov.* XVII, 22.

[5] Thom. q. 38 a. 1 s. c. — Arist. *Eth. N.* VII, 15. 1154a 27 ff.

wie die Ruhe zur Ermüdung. Wie die erstere die letztere beseitigt, so heilt Ergötzen und Heiterkeit Schmerz und Trauer.

Eine weitere Erquickung im Schmerz bedeuten die Tränen. Sie entsprechen der Verfassung der Seele im Schmerze und ergötzen daher, wie jede naturgemäße Tätigkeit erfreut. Die Tränen lösen die Beklemmung der Trauer und mildern diese dadurch. Thomas führt Augustin an, der im Schmerze über den Tod seines Freundes allein in Seufzern und in Tränen einige Ruhe fand[1]. Dem Schmerze, sagt Thomas, ist es entgegen der Freude eigen, sich in sich abzusperren und zu verschließen. Wie alles Schädigende, das im Innern verschlossen bleibt, so vervielfacht sich auch der Schmerz in der Seele um sich selbst. Wird er aber durch die Tränen gleichsam abgeleitet, so zerstreut sich die Aufmerksamkeit der Seele auf anderes hin, und auf diese Weise mildert sich der innere Schmerz. Eine ähnliche Wirkung der Linderung der Trauer erzielen Worte, Klagen usw.

Noch mehr als die Tränen und das bloße Sichaussprechen wirkt die teilnehmende Liebe eines Freundes schmerzerleichternd und erfreuend. „Schon das Sehen des Freundes", sagt Thomas mit Aristoteles[2], „mindert den Schmerz; es ist eine Art Hilfe für das Aufhören des Schmerzes, und der Freund ist ein Trost durch seine Gegenwart und seine Worte." Mit Bezugnahme auf den Stagiriten führt der Aquinate zwei Gründe an, weshalb der Freund den Schmerz des Betrübten erleichtert. Die Trauer beschwert, sie hat den Charakter einer gewissen Last. Sieht der Traurige, daß ein anderer wirklich mit ihm traurig ist und den Schmerz mitempfindet, so vollzieht sich in ihm die Vorstellung, daß dieser andere mit ihm seine Last trage. Außerdem nimmt der Betrübte bei dem Mitleid, das der Freund mit ihm hegt, wahr, daß er ihn liebt, und die Liebe der Freundschaft ist immer ergötzlich. Die Ergötzungen machen das Leid geringer, und so folgt aus dem Beileid des Freundes Milderung des Schmerzes.

Das wichtigste Mittel gegen gedrückte Stimmung ist der Aufschwung der Seele zu geistiger Tätigkeit. Unter allen tugend-

---

[1] Thom. q. 38 a. 2 s. c. — Aug. *Confess.* IV, 7. *PL.* 32, 698.

[2] Thom. q. 38 a. 3 s. c. — Arist. *Eth. N.* IX, 11. 1171 a 28—32.

gemäßen Tätigkeiten gewährt, wie Aristoteles sagt[1], die auf die Weisheit gerichtete die höchste und reinste Lust; und da schon jegliche Lust den Schmerz erleichtert und vertreibt, so muß das im höchsten Grade die höchste Lust, das ist die theoretische Tätigkeit tun. Als Hauptautorität gilt Thomas in diesem Punkte Augustinus, der berichtet, daß es ihm, wenn er mit dem Auge des Geistes den Glanz der Wahrheit sah, schien, daß er jenen Schmerz (er meint den Zahnschmerz) gar nicht fühlen oder doch so betrachten würde, als ob er nicht wäre[2]. Die Freude des Geistes setzt im Genusse der Wahrheit über alle Trübsale und die größten körperlichen Schmerzen hinweg, wie wir dies nach Thomas[3] an Tiburtius sehen, der mit nackten Füßen auf glühenden Kohlen umherging und sagte: „Es scheint mir, ich ginge im Namen Jesu Christi auf blühenden Rosen".

Als äußere Linderungsmittel der Trauer und des Schmerzes erweisen sich Schlaf, Bäder u. dgl., welche die gestörten Lebensfunktionen des Leibes in ihren naturgemäßen Gang zu bringen geeignet sind. Als historische Quelle dafür dient Thomas Augustin[4], der erzählt, er habe gehört, der Name des Bades (*balnea*, gr. *βαλανεῖον*) komme daher, daß es die Krankheit aus dem Körper vertreibe (*pellere*). Mit Augustin führt Thomas auch den Hymnus des Ambrosius *Deus creator omnium* an, in dem der Schlaf als der Wiederhersteller der erschlafften Körper- und ermüdeten Geisteskräfte gepriesen wird.

Sittlicher Wert der Trauer:

Die Stoiker halten jede Art Trauer unter allen Umständen schlechthin für fehlerhaft und verwerflich[5]. Aristoteles dagegen unterscheidet zwischen Trauer an sich und Trauer in einer bestimmten Beziehung: Die *λύπη*, sagt er, ist ein Übel und etwas, das der Mensch fliehen muß; teils ist sie schlechthin ein Übel, teils insofern sie uns irgendwie behindert[6]. Nemesius bringt diese Beziehung, unter der die Trauer schlecht bzw. gut

---

[1] *Eth. N.* X, 7. 1177a 23ff.
[2] Thom. q. 38 a. 4 s. c. — Aug. *Soliloq.* I, 12. *PL.* 32, 880f.
[3] Thom. *ibid.* arg.
[4] Thom. q. 38 a. 5 s. c. — Aug. *Confess.* IX, 12. *PL.* 32, 777.
[5] Zeller III, 1[4] S. 236f. [6] *Eth. N.* VII, 14. 1153b 1—3.

ist, deutlich zum Ausdruck. Der tugendhafteste Mensch, sagt er, kann sich, wenn ihn schwere Unglücksfälle heimsuchen, der Trauer nicht erwehren; er läßt sich jedoch von ihr nicht unterjochen, sondern beherrscht sie. Unvernünftiges, übertriebenes Empfinden des Schmerzes und Fühlen der Trauer ist eines rechtschaffenen Mannes unwürdig, seiner wert ist die vernünftige Mäßigung in den Gefühlen der Trauer (*ὁ σπουδαῖος μετριοπαθὴς ἐν αὐταῖς*)[1]. Noch deutlicher als Nemesius spricht sich Thomas über die moralische Qualität der Trauer aus. Er sagt nicht nur mit Aristoteles und Nemesius, daß die Trauer an sich ein Übel sei, und nicht nur mit Nemesius, daß das vernünftige Verhalten in der Trauer dieser den Charakter des Sittlich-Guten gebe, er bestimmt auch das Objekt, über das zu trauern gut und weiterhin ehrbar und nützlich sei. Der moralische Charakter der Trauer richtet sich also nach Thomas nach ihrer Vernünftigkeit einerseits und ihrem Objekte andererseits. Zur Bestimmung des Objektes, von dessen Qualität die sittliche Güte der Trauer abhängt, kommt Thomas mit Benützung einer Stelle aus der Hl. Schrift und des Aristoteles. In der Hl. Schrift heißt es, daß die Bösen sich freuen, wenn sie Übles getan haben[2]. Ist nun, sagt Thomas, nach dem Zeugnis der Schrift die Freude am Üblen schlecht, so muß das Gegenteil davon, die Trauer am Üblen gut sein. Dieses letztere bestätigt ihm Aristoteles, wenn er sagt, daß es gut sei, wenn jemand, der etwas Böses getan hat, Scham, also eine Art Trauer empfindet[3]. Auch von Augustinus erwähnt Thomas eine passende Stelle zur Bestätigung dieser Auffassung[4].

Die Trauer, die ein sittliches Übel zurückweist, ist nicht nur gut, sondern auch ehrbar und nützlich. In echt christlicher Weise führt Thomas auf Grund der Hl. Schrift aus, daß die Trauer wegen der Entschiedenheit des Willens, der das moralisch Böse verabscheut, ein *bonum honestum*[5] sei und ein *bonum utile*

---

[1] Nemes. *De nat. hom.* cap. 19. *PG.* 40, 688; vgl. Domański *a. a. O.* S. 122 Anm. 1.

[2] Thom. q. 39 a. 1 s. c. — *Prov.* II, 14.

[3] Thom. *ibid.* arg. — Arist. *Eth. N.* IV, 15. 1128b 30.

[4] Augustin hält den Schmerz für ein Gut: *De gen. ad litt.* VIII, 14. *PL.* 34, 385: wenn nicht irgend etwas Gutes in der Natur zurückgeblieben wäre, so könnte es keinen Schmerz der Strafe geben über ein verlorenes Gut.

[5] Thom. q. 39 a. 2 s. c. — *Matth.* V, 5.

insofern, als derjenige, der über die Sünde trauert, sie meide und die Gelegenheit dazu fliehe[1]. Endlich verbreitet sich Thomas in einem eigenen Artikel über das Augustin entlehnte Thema, daß der körperliche Schmerz nicht das größte Übel sei, und sucht zu zeigen, daß dieses vielmehr in dem Fernsein vom wahren Gut bestehe[2].

Die Passiones virtutis irascibilis.

(q. 40—48.)

Thomas behandelt die *passiones* der irasciblen Begehrkraft in unmittelbarem Anschluß an die *passiones* der concupisciblen und untersucht sie in ähnlicher Weise wie diese: zuerst die Hoffnung und Verzweiflung, sodann Furcht und Kühnheit und endlich den Zorn. Sein Verfahren ist wie bisher ein durchweg eklektisches. Er nimmt nicht alles von Aristoteles, was er bei diesem über die einzelnen *passiones* finden kann, sondern lehnt sich gelegentlich an Augustinus, Nemesius, Johannes Damascenus, die Hl. Schrift usw. an, um auf dem allgemeinen Grunde seiner gelehrten Vorarbeiten ein möglichst umfassendes System der *passiones* zu errichten. Die Affekte, die bei Aristoteles und Nemesius usw. noch nicht eingehende Berücksichtigung fanden, nehmen naturgemäß auch bei Thomas einen verhältnismäßig kleinen Raum ein. So findet unter den concupisciblen *passiones* die *fuga* überhaupt keine spezielle Behandlung, und unter den irasciblen *passiones* werden Hoffnung, Kühnheit und Verzweiflung in nicht so ausgedehnter Weise untersucht wie die übrigen. Von den 44 Artikeln, die die Abhandlung über die 5 irasciblen *passiones* in 9 Quaestionen umfaßt[3], verteilen sich 12 auf Hoffnung, Kühnheit und Verzweiflung und 32 auf Furcht und Zorn.

Objekt der kämpfenden *passiones* ist nicht wie das der begehrenden das Gute und Böse, sondern die Hindernisse, die sich mit der Erreichung des Guten und der Abwehr des Bösen verknüpfen. Die irasciblen *passiones* haben daher ihren Ausgangs- und Endpunkt in den concupisciblen Begehrungen und sind nur um dieser willen da. Nur weil wir ein Gut lieben und verlangen und ein Übel hassen und fliehen, suchen wir die Schwierigkeiten

---

[1] Thom. q. 39 a. 3 s. c. und arg. — *Eccle.* VII, 3 und 5.

[2] Thom. q. 39 a. 4 s. c. und arg. — Aug. *De vera rel.* 15. *PL* 34, 132.

[3] *S. th.* I, II, q. 40—48.

zu beseitigen, die sich der Erreichung des Guten und der Abwendung des Bösen in den Weg stellen. Die irasciblen Affekte bilden daher eine notwendige Ergänzung der einzelnen concupisciblen *passiones:* Hoffnung und Kühnheit ergänzen das Verlangen, räumen die Schwierigkeiten, die uns am Erlangen des Guten hindern, hinweg und münden in die Freude; Verzweiflung[1] und Furcht ergänzen die Flucht, unterliegen den Schwierigkeiten, die mit der Abwehr des Bösen verbunden sind und münden in die Trauer; der Zorn endlich ergänzt die Trauer; denn er entsteht aus einem kränkenden Übel, verbindet sich mit der Hoffnung, dieses rächend abzuwehren, und mündet durch Befriedigung des Rachegefühles in die Freude, die das Ziel und Ende sämtlicher *passiones* bildet, so wie die Liebe deren Anfang begründet[2].

Grundaffekt sämtlicher *passiones* ist die Liebe, Grundaffekt der „sthenischen" die Hoffnung. Die Verzweiflung wurzelt in der Hoffnung, wie diese im Verlangen; die Kühnheit, die den Kampf gegen drohendes Übel aufnimmt, setzt die Hoffnung auf guten Erfolg voraus, und wäre die Hoffnung nicht, die ein künftiges Gut zu ihrem Gegenstande hat, so gäbe es keine Furcht vor künftigem Übel; wir fürchten bloß, weil wir hoffen. Auch der Zorn kann ohne Hoffnung auf Befriedigung des Rachedurstes in der Seele nicht entstehen.

Nach dieser kurzen Übersicht über das thomistische System der *passiones* des irasciblen Begehrungsvermögens, für dessen historische Basis ich auf das Kapitel „Die *passio virtutis concupiscibilis et irascibilis* und das System der *passiones*" verweise, gehe ich der Anordnung des Aquinaten folgend auf die spezielle Behandlung der „spannenden Gefühle" über, „die vorstrebend und rückstrebend am Widerstande sich abmüden"[3].

Die Hoffnung und Verzweiflung.

(q. 40.)

Die Hoffnung, sagt Thomas mit Beziehung auf Johannes Damascenus[4] hat wie das Verlangen ein zukünftiges Gut zum

[1] Die Verzweiflung geht zwar nicht wie die Furcht auf das Übel als Übel, aber doch insoweit, als sich mit dem Guten die Unmöglichkeit verbunden findet, es zu erreichen. Vgl. q. 40 a. 4 ad 2.

[2] Vgl. das Kap. „Die *passiones* in ihrem gegenseitigen Verhältnis".

[3] J. Görres, *Die christliche Mystik* II, Regensburg 1837, S. 76.

[4] *De fide orth.* II, 12. *P G.* 94, 929. Johannes gebraucht nicht den Ausdruck *ἐλπίς*, sondern *ἐπιθυμία*. — Thomas q. 40 a. 3 obi. 1.

Objekte, doch ist sie deshalb nicht identisch mit Verlangen oder Begierde[1]. Plato[2] und Augustinus[3] zählen als die vier bekanntesten und vorzüglichsten Gemütsbewegungen Begierde, Furcht, Freude und Trauer auf und konfundieren damit die Hoffnung mit der Begierde und zwar, wie Thomas meint, mit Rücksicht auf die Zukünftigkeit des Guten, die beiden Affekten gemeinsam ist. Boëthius[4] dagegen erwähnt als die vier Hauptklassen der *passiones* Freude, Trauer, Furcht und Hoffnung und scheint damit die Hoffnung von der Begierde in etwa getrennt zu haben. Eine streng begründete und konsequent durchgeführte Unterscheidung der Hoffnung von der Begierde finde ich erst bei Thomas. Die Hoffnung, sagt er, setzt das Verlangen voraus, ist aber nicht Verlangen. Sie geht auf ein zukünftiges Gut, insofern dies mit Schwierigkeiten in seiner Erreichung verbunden ist; denn niemand hofft auf etwas, das er bald und leicht in seiner Gewalt hat; damit unterscheidet sich die Hoffnung ganz wesentlich vom Verlangen, dessen Objekt einfachhin das Gute ist. Der Gegenstand der Hoffnung ist wohl schwer, aber nicht unmöglich zu erreichen; denn, was unerreichbar ist, hofft niemand[5]. Die Elemente dieser Unterscheidung finden sich bereits bei Aristoteles, der sich darüber klar ist, daß das Objekt der Hoffnung ein anderes ist als das der Begierde, deren Verschiedenheit aber in

---

[1] Vgl. Thom. q. 40 a. 1. [2] *Phaed.* 83 B.

[3] *De civ. Dei* XIV, 3. *PL.* 41, 406; XIV, 5, col. 408; XIV, 6, col. 409; XIV, 7. col. 410. — Thom. q. 40 a. 1 obi. 1.

[4] *De consol. philos.* I, 7, ed. Peiper S. 23.

[5] Um die Hoffnung als eine von der Begierde verschiedene und selbständige *passio* zu bestimmen, sucht Thomas im einzelnen zu zeigen, daß ihr Objekt von den Gegenständen der übrigen *passiones* verschieden ist. Gegenstand der Hoffnung ist das Gute; damit unterscheidet sich die Hoffnung von der Furcht, deren Objekt das Schlechte ist; er ist zukünftig; damit unterscheidet sich die Hoffnung von der Freude, deren Gegenstand gegenwärtig ist; er ist mit Schwierigkeiten in seiner Erreichung verbunden; damit unterscheidet sich die Hoffnung vom Verlangen, das überhaupt auf das Gute geht; der Gegenstand der Hoffnung ist schwer, aber nicht unmöglich zu erreichen; damit unterscheidet sich die Hoffnung von der Verzweiflung, deren Gegenstand das unmöglich zu erreichende Gute ist. Es ist also die Hoffnung eine Bewegung des Begehrungsvermögens, die der Auffassung des mit Schwierigkeiten verknüpften, jedoch möglichen zukünftigen Guten folgt. Vgl. q. 40 a. 1 und 2.

keine präzise Formel bringt und zuweilen die Hoffnung mit der Begierde terminologisch verwechselt. Von der Hoffnung sagt er, daß sie auf ein künftiges Gut gehe [1], das mit Schwierigkeiten verbunden ist [2] und uns zu erreichen möglich erscheint [3], und die Begierde nennt er ein Begehren nach dem schlechthin Angenehmen [4], setzt jedoch dann für Hoffen wieder Begehren [5].

Ein Gut, insofern es künftig, schwierig und möglich ist, gilt als Objekt der Hoffnung. Tritt an Stelle des Möglichen das Unmögliche, so hat, sagt Thomas mit Beziehung auf Aristoteles [6], das Gute den Charakter des Abstoßenden und ist Gegenstand der Verzweiflung. Diese ist nicht als bloße Privation der Hoffnung zu verstehen, sondern als ein ihr entgegengesetzter Affekt. Der Gegensatz beruht indessen nicht in der Verschiedenheit der Objekte von Gut oder Bös, wie etwa bei Hoffnung und Furcht oder Liebe und Haß, sondern in der gegensätzlichen Verschiedenheit der Bewegung mit Rücksicht auf ein und dasselbe Objekt. In der Hoffnung nähern wir uns dem Guten, langen nach ihm gleichsam aus (*extensio*), „der Hoffende", sagt Rietter [7], „ist gleichsam in dem Gehofften", in der Verzweiflung dagegen entfernen wir uns von demselben Objekte, wir weichen von ihm zurück (*recessus*) [8]. Als Gegenstand der Hoffnung wirkt das schwierige Gute anziehend, als Gegenstand der Verzweiflung abstoßend.

Die Hoffnung ist ein Affekt der Abwehrkraft; da diese sich auch in den Tieren findet, so haben sie auch die Affekte der Hoffnung und Verzweiflung. Thomas geht hier von eigenen Beobachtungen aus. Wenn der Hund, sagt er, einen Hasen oder der Habicht einen Vogel in allzu großer Entfernung sieht, so setzt er ihnen nicht nach, weil keine Hoffnung besteht, sie zu erreichen; ist dagegen der Hase oder der Vogel in der Nähe, so geht der Hund bzw. der Habicht auf sie los auf Grund der Hoffnung, sie

---

[1] *De mem.* 1, 449b 27. [2] *Eth. N.* III, 11. 1117a 9f.

[3] *Rhet.* II, 19. 1392a 25; II, 5. 1383a 7f. *Eth. N.* III, 5. 1112b 24.

[4] *Top.* VI, 3. 140b 27 u. a. [5] *Rhet.* II, 19. 1392a 25.

[6] *Eth. N.* III. 5. 1112b 24. — Thom. q. 40 a. 4 arg.

[7] *a. a. O.* S. 178.

[8] q. 40 a. 4 ad 3: Desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quendam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi.

zu bekommen. Den Unterschied dieser Affekte bei Menschen und Tieren gibt Thomas mit Augustinus[1], nach dem die Tiere nicht einer inneren Überlegung folgend (*non rationali voluntatis arbitrio*), sondern durch das, was sie sehen (*visis*), vermöge eines natürlichen Antriebes oder Instinktes in Bewegung gesetzt werden. Beim Menschen erfolgt die Betätigung des Begehrungsvermögens oder, was dasselbe ist, die Auslösung einer *passio* dadurch, daß die Erkenntniskraft dem Begehrungsvermögen einen Gegenstand als gut oder bös vorstellt. Mit Aristoteles[2] sagt Thomas, daß die Verschiedenheit der *passiones* durch die Verschiedenheit der „Vorstellungen" bedingt ist; eine andere Bewegung des Begehrungsvermögens entsteht infolge der Auffassung des Guten oder Bösen, eine andere infolge der Auffassung des Schwierigen oder Leichten, Möglichen oder Unmöglichen usw. Vom Auffassen und Erkennen ist jede Art des Begehrens abhängig, die Erkenntnis des Guten geht allem Wollen und Streben voraus, eine Lehre, die in dem psychologischen Intellektualismus des Aquinaten allgemein begründet ist.

Die Hoffnung stützt sich nicht auf klares Wissen, sondern auf den Glauben, daß ihr Gegenstand erreichbar sei; Ursache der Hoffnung ist also alles, wodurch uns etwas, sei es wirklich, sei es der Meinung nach, möglich gemacht wird. In ersterer Weise ist die Ursache der Hoffnung, was die Macht des Menschen vermehrt, wie Reichtum, Stärke und auch Erfahrung, insofern sie uns, wie Thomas mit Vegetius[3] sagt, etwas geschickt und leicht tun und gebrauchen lehrt. In der zweiten Art ist Unterricht und Überredung Grund der Hoffnung und abermals die Erfahrung, insoweit sie die Meinung erweckt, es sei etwas möglich, was man ohne sie für unmöglich halten würde. Thomas führt hier Aristoteles[4] an, der diejenigen Soldaten, welche der Gefahr entgegengehen, weil sie von zuverlässiger Hoffnung eines guten Ausganges getragen sind, nicht tapfer im eigentlichen Sinne

---

[1] *De gen. ad litt.* IX, 14. *PL.* 34, 402 — Thom. q. 40 a. 3.

[2] Nach Aristoteles kommt die Verschiedenheit in die Begierden durch die Verschiedenheit der Vorstellungen; vgl. Volkmann *a. a. O.* S. 136. Dasselbe lehrt Thomas q. 40 a. 2 arg.

[3] *De re militari* lib. I cap. 1, ex rec. N. Schwebelii, Argentorati 1806, S. 5. — Thom. q. 40 a. 5 arg.

[4] *Eth. N.* III, 11. 1117a 10. — Thom. *ibid.* s. c.

nennt; ihr Mut, sagt er, gründet sich darauf, daß sie schon oft und über viele gesiegt haben. Dieser Stelle bedient sich Thomas mit Recht zum Belege dafür, daß die Erfahrung Ursache der Hoffnung ist, wie diese die Voraussetzung der Kühnheit bildet. Umgekehrt kann die Erfahrung, so führt Thomas mit Aristoteles weiter aus, der Hoffnung auch berauben und lehren, daß Vieles unmöglich ist, was man ohne sie für möglich erachtet hätte. So sind die Greise [1] auf Grund ihrer Erfahrung (und auch wegen ihrer Feigheit) eine Art von „Schwerhoffer" (*δυσέλπιδες*) [2]. Sie haben viele Jahre gelebt und vielfach Enttäuschungen und Fehlschläge erfahren; so manche Hoffnung, die sie in der Jugend hegten, hat sich in ihrem Leben nicht erfüllt, vieles hielten sie für möglich, das sich in der Erfahrung als unmöglich erwies, und vieles ist ihnen begegnet, das schlechter war, als sie es sich vorgestellt hatten. Ihre „Erfahrung" sagt ihnen, daß es mit der Mehrzahl der menschlichen Dinge schlecht bestellt ist und sie gern nach der schlechten Seite hin auslaufen, und so versteht es sich, daß die Greise eher der Furcht als der Hoffnung zugänglich sind [3].

Wie die Erfahrung in dieser Weise die Hoffnung untergräbt, so ist in der gleichen Weise Unerfahrenheit eine reiche Quelle der Hoffnung. So kommt es, führt Thomas im Anschluß an die *Rhetorik* des Aristoteles [4] aus, daß die jungen Leute [5], denen alles möglich erscheint, von guter Hoffnung sind (*εὐέλπιδες*). Das Zukünftige, Schwierige und Mögliche des Objektes der Hoffnung, sagt Thomas, das, was er bei Aristoteles findet, streng disponierend, macht es erklärlich, weshalb die Jugend die Ursache der Hoffnung ist; denn die Hoffnung geht auf das Zukünftige, und für die Jugend ist die Zukunft lange, die Vergangenheit dagegen kurz. Es ist ganz natürlich, daß man am Morgen des Lebens wenig mit der Vergangenheit, die ja kaum besteht, um so mehr aber mit der Zukunft rechnet, die den Grund der Hoffnung bildet.

---

[1] Über die Greise handelt Aristoteles in *Rhet.* II, 13. 1389b 13 --1390a 28.

[2] *Rhet.* II, 13. 1390a 4. — Thom. q. 40 a. 5 obi. 2.

[3] Vgl. Arist. *Rhet. ibid.* 1389b 14—17.

[4] *Rhet.* II, 12. 1389a 19—33. — Thom. q. 40 a. 6.

[5] Über die Jünglinge handelt Aristoteles in *Rhet.* II, 12. 1389a 2—b12.

Die Hoffnung der begeisterungsvollen Jugend ist so begreiflich, wie die erheiternde Erinnerung der Greise. Bei diesen ist der durchlebte Zeitraum, dem die Erinnerung angehört, groß, und weil sie von der Zukunft nicht mehr viel erwarten, reden sie ewig von dem Vergangenen und haben an der Erinnerung ihre Freude, wie die Jugend an der Hoffnung. Ferner ist es das Schwierige am Objekte der Hoffnung, das die Jugend anzieht. Den jungen Leuten hat im Leben noch nicht viel fehlgeschlagen, und außerdem haben sie viel Wärme im Herzen. Das Feuer, das dem Zecher der Wein gibt, sagt Aristoteles[1], haben die Jünglinge von Natur aus. Überdies werden sie von allen Seiten ermuntert und dazu disponiert, nichts zu fürchten, zu hoffen dagegen alles. Endlich halten die jungen Leute, weil sie unerfahren sind, alles schnell für möglich und achten der Hindernisse nicht, die ihnen im Wege stehen. Wie der Kreis des Möglichen, so ist ihnen auch der Kreis der Hoffnungen groß. Die zwei letzten Gründe, das Schwierige und Mögliche des Objektes der Hoffnung, erklären es auch, warum die Trunkenen so hoffnungsreich sind. Sie sind voll des Geistes und der Begeisterung wegen der Menge Wein, die sie getrunken haben, und andererseits unüberlegt mit Rücksicht auf die Gefahren und deshalb gut geeignet, um zu hoffen[2]. Das Mögliche am Objekt der Hoffnung erklärt es endlich, weshalb die Torheit Grund der Hoffnung ist. Sie sieht die Hindernisse nicht, die dem Erreichen des Guten im Wege stehen und wähnt demnach alles für möglich. Dem Toren fehlt das Wissen, demgemäß er urteilen würde, etwas sei unmöglich[3].

Als Wirkung der Hoffnung erwähnt Thomas mit der Hl. Schrift[4] die Liebe. Die Liebe ist zwar Ursache der Hoffnung, weil wir nur zu erreichen hoffen, was wir lieben und verlangen, aber sie kann auch deren Wirkung werden und zwar dann, wenn wir das erhoffte Gute nur durch die Hilfe anderer zu erreichen vermögen. Auf Grund dessen, daß wir hoffen, es werde uns durch den Beistand eines andern das erhoffte Gute zufließen, nähern wir uns diesem andern und beginnen ihn zu lieben.

---

[1] *Ibid.* [2] Thom. q. 40 a. 6 s. c. — Arist. *Eth. N.* III, 11. 1117a 14.
[3] q. 40 a. 5 ad 3. [4] *Matth.* I, 2.

Vor allem gilt jedoch als Wirkung der Hoffnung die Förderung der Tätigkeit. Die Hoffnung schließt eine gewisse Zuverlässigkeit und Festigkeit in sich und wird in der Hl. Schrift[1] deshalb mit einem Anker verglichen. Dies erklärt sich durch ihr Objekt, das das schwierig-mögliche Gute bildet. Die Schwierigkeit erfordert alle Achtsamkeit, und das Mögliche läßt die Anstrengung nicht vermindern, sondern steigert die Kräfte bis zur Überwindung der Schwierigkeiten. Auf diese Weise macht die Hoffnung stark und ist geeignet, die Tätigkeit zu fördern und alle Aufmerksamkeit auf sie zu konzentrieren. Deshalb heißt es in der Hl. Schrift: „Wer da pflügt, muß pflügen in der Hoffnung, Früchte zu erzielen“[2].

Die Furcht.

(q. 41—44.)

Die Furcht ist der Hoffnung entgegengesetzt und verhält sich zum Übel in entsprechender Weise genau so, wie die Hoffnung zum Guten. Wie diese ein künftiges Gut zum Objekt hat, insoweit wir es erreichen können, so die Furcht ein drohendes schweres Übel, das nicht oder kaum zurückgewiesen werden kann[3]. Aus diesem Verhältnis der Furcht zur Hoffnung wird klar, daß die Gegensätze alles dessen, was über die Hoffnung gesagt wurde, den Stoff zur Behandlung der Furcht liefern. Gleichwohl behandelt Thomas den Affekt der Furcht mit besonderer Breite und untersucht der Reihe nach in vier Quaestionen und 16 Artikeln zunächst die Furcht an sich, sodann ihr Objekt, ihre Ursachen und endlich ihre Wirkungen. Thomas will zu den Untersuchungen seiner gelehrten Vorgänger über die Furcht im einzelnen Stellung nehmen und auf ihrem Grunde eine geschlossene Darstellung der Furcht geben. Ich zähle innerhalb der Ausführungen über die Furcht im ganzen 61 literarische Zitate und zwar 33 von Aristo-

---

[1] *Hebr.* VI, 19. — Thom. q. 40 a. 6 obi. 1.

[2] 1 *Cor.* IX, 10.

[3] q. 41 a. 2 arg.: Sicut obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. q. 41 a. 4 arg.: timor est de futuro malo, quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. q. 42 a. 3 arg., a. 5 arg.: timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari.

teles[1], 8 von Johannes Damascenus[2], 7 von Augustinus[3], 6 aus der Hl. Schrift, 5 von Cicero[4], 1 von Nemesius[5] und 1 von Dionysius[6]. Man darf indessen aus dieser großen Zahl der Zitate nicht den Schluß ziehen, daß Thomas etwa von Aristoteles in den vielen Zitaten und den häufigen Erörterungen über dieselben den hauptsächlichen Inhalt der aristotelischen Ausführungen über die Furcht in seiner Behandlung dieses psychischen Zustandes wiedergibt und seinem System einverleibt. Das will und kann Thomas nicht, weil er im Gegensatze zu Aristoteles, der im rhetorischen Interesse eine empirische Untersuchung der Affekte gibt, diese in formaler Weise zur Darstellung bringen will. Aristoteles ist in der philosophischen Behandlung der Affekte Empiriker, Thomas vor allem Dialektiker. Ihm ist es deshalb nicht so fast um das empirische Material zu tun, an dem die aristotelische Affektenlehre so reich ist, als um einzelne Sätze, Definitionen und Formalbestimmungen, die er seinen Ausführungen zugrunde legt und nach allen Seiten hin zergliedert und erörtert. Was Thomas an empirischen Beobachtungen von Aristoteles übernimmt, wird bei ihm nicht als solche verwertet und weiter ausgeführt, sondern in den Dienst der Dialektik gezogen. Deshalb sind es nicht immer verschiedene Schriftstellen, die Thomas von Aristoteles und seinen übrigen Autoren zitiert, sondern dieselben Zitate kehren oft und oft wieder, eine Erscheinung, die durch den Charakter der scholastischen Methode, die Thomas mit eiserner Konsequenz handhabt, mitbedingt ist. Derselbe Gegenstand wird nach diesem Verfahren innerhalb einer *quaestio* nach seinen verschiedenen Seiten hin untersucht, die den Inhalt der *articuli* ausmachen, welche eine *quaestio* umfaßt. Die „Frage" über die Furcht an sich z. B. wird nach vier Seiten

---

[1] Aristoteles handelt *Rhet.* II, 5. 1382a 21 – 1383a 12 über die Furcht, und deshalb stammen die thomistischen Zitate hauptsächlich aus diesem Passus.

[2] Und zwar vorzüglich aus *De fide orth.* II, 15: περὶ φόβου. *PG.* 94, 932 und III, 23: περὶ δειλίας. 1088 f.

[3] Vor allem aus *De divers. quaest. 83* q. 33. *PL.* 40, 22 f. und *De civ. Dei* XIV, 5. *PL.* 41, 408 und 409.

[4] Aus *Tuscul. Quaest.* IV, 4, 6, 8 usw.

[5] Aus *De nat. hom.* cap. 20: περὶ φόβου. *PG.* 40, 688–692.

[6] Dion. *De div. nom.* c. 4 § 15. *PG.* 3, 713. — Thom. q. 41 a. 3 obi. 2.

hin erörtert, nämlich ob die Furcht eine *passio*, dann ob sie eine spezielle *passio* sei, ob es eine natürliche d. h. von der Natur selber kommende Furcht und endlich, wieviel Arten der Furcht es gebe. In diesen verschiedenen Artikeln, die doch wieder durch die Einheit der *quaestio* miteinander verbunden sind, kann dieselbe Schriftstelle, sei es an sich, sei es dadurch, daß bald dieses, bald jenes Wort derselben besonders betont und herausgehoben wird, immer wieder entsprechend dem Gegenstande eines Artikels bald als *obiectio*, bald als *argumentatio*, bald als *refutatio* oder wiederholt als *obiectio, argumentatio* oder *refutatio* herangezogen werden. Als Beispiel führe ich die Furcht-Definition des Aristoteles an, die also lautet: Furcht ist eine Trauer oder Beunruhigung aus der Vorstellung eines künftigen Übels, das verderblich und schmerzlich ist[1]. Insofern darnach die Furcht eine gewisse Trauer ist, dient Thomas diese Definition als Einwand in dem Artikel[2], der die Furcht mit Beziehung auf Johannes Damascenus[3] als eine spezielle *passio* erweisen will, und dann in dem gleichen Artikel als Gegengrund, insofern Aristoteles sagt, daß die Furcht aus der Vorstellung eines künftigen Übels hervorgehe, das schädigt und betrübt (sc. wenn es gegenwärtig ist, so daß die Furcht mit der Trauer, deren Objekt in dem gegenwärtigen Übel besteht, nicht zusammenfällt). Dasselbe aristotelische Zitat wird in dem Artikel[4], der nach Johannes Damascenus[5] (und weiter zurück nach Nemesius[6] und den Stoikern[7]) 6 Spezies der Furcht entwickelt, abermals als Einwand gebraucht, insofern nach Aristoteles die Furcht betrübt und demnach mit der Trauer verwandt sein muß, weshalb es dieser entsprechend nur 4 Spezies der Furcht geben sollte. In einem andern Artikel[8] hinwiederum dient dasselbe Zitat, insofern nach ihm die Furcht ein Übel zum Objekte hat, das schädigt oder verdirbt, als *argumentatio* dafür, daß das natürliche Übel i. e. das Übel, welches die Natur verdirbt, Gegenstand der Furcht sei.

---

[1] *Rhet.* II, 5. 1382a 21 f.

[2] q. 41 a. 2 obi. 3. [3] *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929.

[4] q. 41 a. 4 obi. 1. [5] *De fide orth.* II, 15. *PG.* 94, 932.

[6] *De nat. hom.* 20. *PG.* 40, 688 und 689.

[7] Nemesius hat die verschiedenen Arten der Furcht der Stoa entlehnt. Domański *a. a. O.* S. 123 Anm. 1. [8] q. 42 a. 2 arg.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit den anderen Autoren des Aquinaten. Thomas entlehnt von ihnen nur bestimmte Sätze, die aber bei ihm innerhalb seines scharf ausgedachten Systematisierungsplanes mannigfachen Zwecken dienen und, weil sie vielfach erörtert werden, einen breiten Raum seiner Darstellung der *passiones* ausfüllen. Die Stelle des Johannes Damascenus: *δειλία ἐστὶ δύναμις κατὰ συστολήν* [1] wird beispielsweise in einem Artikel [2], der die Furcht, insofern sie *passio* ist, zum Gegenstande hat, einmal als Einwand dagegen verwendet, daß die Furcht als „Tugend" (*virtus—δύναμις*) nach Aristoteles [3] keine *passio* sein könne, und zugleich als *argumentatio*, da sie als eine Kraft, die zusammenzieht, mit einer organischen Veränderung verbunden sei, die einen wesentlichen Bestandteil jeder eigentlichen *passio* bildet. Aus dem gleichen Grunde dient dieselbe Stelle in einem andern Artikel [4], dem Gegenstande desselben entsprechend, als Beweis dafür, daß die Kontraktion (des Herzens bzw. der Blutgefäße) als eine physiologische Folgeerscheinung der Furcht anzusehen sei.

Sehr häufig tritt die Wiederholung eines und desselben Zitates auf, wenn es seines Inhaltes wegen geeignet ist, nicht nur in der Untersuchung eines speziellen Affektes öfters verwertet, sondern bei Behandlung mehrerer Affekte zugleich herangezogen zu werden. Die Stelle des Johannes Damascenus, die die vier Grundaffekte aufzählt und nach ihren Objekten bestimmt [5],

---

[1] *De fide orth.* III, 23. *PG.* 94, 1088. [2] q. 41 a. 1 obi. 1.

[3] In *Eth. N.* II, 4. 1105 b 19 ff. unterscheidet Aristoteles 3 „in der Seele vorgehende Bewegungen": *πάθη*, *δυνάμεις*, *ἕξεις*; die *πάθη* sind die Begierden, Zorn, Furcht usw.; die *δυνάμεις* enthalten den Grund der Möglichkeit jener *πάθη*; die *ἕξεις* sind Zustände oder Fertigkeiten in uns, infolge deren wir uns zu den *πάθη* richtig oder unrichtig verhalten, z. B. hinsichtlich des Zürnens; wenn wir uns da allzu heftig oder allzu schlaff verhalten, so verhalten wir uns unrichtig, wenn aber in der rechten Mitte, richtig usw. Es ist also nach Aristoteles zwischen *πάθος* und *δύναμις* ein Unterschied. Aristoteles sieht im *πάθος* den Hauptbegriff, von dem aus er die anderen Begriffe bestimmt. In seiner *πάθος*-Lehre hat er aber von dieser Unterscheidung keinen Gebrauch gemacht. [4] q. 44 a. 1 s. c.

[5] Diese wichtige Stelle lautet: *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929: *δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἔστιν ἀγαθὰ τὰ δὲ φαῦλα. Προσδοκώμενον μὲν οὖν ἀγαθόν, ἐπιθυμίαν συνιστᾷ· παρὸν δέ, ἡδονήν· ὁμοίως δὲ πάλιν*

wiederholt sich nicht nur innerhalb der Ausführungen über die Furcht [1], sondern findet sich auch in der Abhandlung über die Hoffnung [2], Trauer [3] und Freude [4].

Ich brauche kaum mehr zu erwähnen, daß sich Thomas bisweilen mit Unrecht eines Zitates als *obiectio* oder *argumentatio* usf. bedient, da ich bei der Behandlung der einzelnen Affekte schon öfters darauf hinwies, daß Thomas ein Zitat nicht immer im Sinne seines Autors faßt. Aus der Abhandlung über die Furcht will ich nur ein Beispiel herausgreifen. Von Augustin benützt Thomas den Satz: Wir fürchten nichts, außer daß wir verlieren, was wir lieben [5], als Einwand [6] dagegen, daß das Übel Objekt der Furcht sei, da nach Augustinus die Furcht das Gute = das, was wir lieben, zum Gegenstande habe, und in einem anderen Artikel [7], der die Liebe als Ursache der Furcht behandelt, dient dieselbe Stelle sogar als Hauptautorität für diese Thesis, wiewohl Augustinus deutlich sagt und Thomas ebenso zitiert, daß wir das Verlieren dessen, was wir lieben, also die Privation des Guten m. a. W. das Übel — freilich nur um des Guten willen — fürchten.

Wenden wir das, was ich über das oftmalige Heranziehen und dialektische Verwerten eines und desselben Zitates sagte, auf die Frage der Abhängigkeit des Aquinaten und seiner inhaltlichen Beeinflussung durch die genannten Autoren an, so ergibt sich, daß das verhältnismäßig Wenige, das er seinen Gewährsmännern entnimmt, für Thomas sehr viel bedeutet. Man kann sagen, daß sich sachlich die Ausführungen des Aquinaten über die *passiones* nahezu in dem erschöpfen, was er seinen Autoren entlehnt, daß sie aber in formaler Hinsicht das eigene Werk seiner dialektischen

---

προσδοκώμενον κακόν, φόβον· παρὸν δὲ, λύπην. Vgl. dazu die Quelle, aus der sie stammt: Nemes. *De nat. hom.* 17. *PG.* 40, 676.

[1] Z. B. q 41 a. 1 obi. 2, q. 42 a. 1 s. c. usw.

[2] q. 40 a. 3 obi. 1 u. a. [3] q. 36 a. 1 s. c. u. a.

[4] q. 32 a. 3 obi. 1 u. a.

[5] Vollständig lautet das Zitat folgendermaßen: *De divers. quaest.* 83 q. 33. *PL.* 40, 22: nulli dubium est, non aliam metuendi esse causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum . . . multa enim quae amamus et habemus, metuimus amittere.

[6] q. 42 a. 1 obi. 1. [7] q. 43 a. 1 s. c.

Routine und in systematischer Beziehung das Produkt seiner begrifflichen Distinktionen darstellen [1].

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehe ich auf die Darstellung der Furcht über, so wie sie als *passio* im thomistischen System vorliegt, und suche dabei hauptsächlich wieder die Quellen zu berücksichtigen, denen im einzelnen die Ausführungen unseres Philosophen entstammen.

Wesen der Furcht:

Furcht ist die Erwartung eines Übels. Diese Definition, die sich schon bei den Stoikern [2] und bei Aristoteles [3] findet, entlehnt Thomas Johannes von Damascus [4], der sie von Nemesius [5] übernommen hat. Als *passio* gilt Thomas die Furcht, weil sie Augustinus [6] zu den *passiones* zählt und als spezielle *passio*, weil sie Johannes Damascenus [7] als selbständiges *πάθος* den übrigen *πάθη* zuteilt. Den Beweis dafür, daß die Furcht eine spezielle *passio* der irasciblen Reihe darstellt, nimmt Thomas von dem Objekte der Furcht, das sich als *malum futurum difficile* [8] von den Gegenständen der übrigen *passiones* scharf unterscheidet. Diese Bestimmung des Objektes der Furcht leitet der Aquinate von Aristoteles ab, der das künftige, verderbliche und schmerzliche Übel als Gegenstand der Furcht bezeichnet [9]. Das Moment des Schwierigen am Gegenstande der Furcht finde ich bei Aristoteles zum Zwecke der Einordnung dieses *πάθος* — wie der andern *πάθη* — in das *θυμοειδές* noch nicht ausdrücklich betont; implicite ist es freilich damit gegeben, daß er in der *Topik* [10] die Furcht ausdrücklich dem *θυμοειδές* oder

---

[1] Morgott *a. a. O.* S. 5 hat also nicht ganz recht, wenn er schreibt: „Obschon allenthalben bemüht, die Vergangenheit als sicheren Fußpunkt sich unterzulegen und Überkommenes zu verarbeiten, dürfte Thomas doch in keinem Teile seines Systems sich so schöpferisch verhalten als in diesem, keiner so ganz, auch dem Inhalte nach, sein Eigentum sein, als die Lehre *De passionibus*. Denn das historische Erbe über diesen Gegenstand war in formeller Hinsicht keines, in materieller nicht sehr bedeutend."

[2] Laut Diog. Laërt. VII, 1. 112. Vgl. Zeller III, 1[4], S. 235 Anm. 5.

[3] *Eth. N.* III, 9. 1115a 9: *τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακοῦ.*

[4] *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929.

[5] *De nat. hom.* 17. *PG.* 40, 676.

[6] *De civ. Dei* XIV, 5. *PL.* 41, 408 und 409. [7] *Ibid.*

[8] q. 41 a. 2 arg. [9] *Rhet.* II, 5. 1382a 21 f. [10] IV, 5. 126a 8.

θυμικόν zuteilt, das sich nach der Lehre des Aristoteles[1], wie nach der Platos[2], seiner Natur nach nur auf schwierige Objekte bezieht. Die systematische Betonung aber einerseits des Schwierigen bei jeder *passio* der irasciblen Reihe und andererseits des Nichtschwierigen bei jeder *passio* der concupiscilen Reihe ist das Verdienst des Aquinaten.

Die verschiedenen Arten der Furcht und ihre einzelnen Bestimmungen entnimmt Thomas Johannes Damascenus[3]. Von hier reichen sie auf Nemesius[4] zurück, der sie der Stoa entlehnt hat[5]. Thomas begnügt sich nicht damit, von Johannes Damascenus die sechs Spezies der Furcht und deren Bestimmungen einfach zu übernehmen, sondern sucht einen umfassenden Einteilungsgrund zu geben und die Arten der Furcht unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu bringen. Das Übel, sagt er[6], kann sich entweder in der Tätigkeit des Menschen oder in den äußeren Dingen finden, so daß sich die Einteilung der Furcht danach bestimmt, „ob diese durch das Gefühl der eigenen Schwäche oder durch die Vorstellung der unüberwindlichen Macht des Objektes bedingt ist“[7]. Das Gefühl der Schwäche ergibt mit Rücksicht auf die Arbeit und Anstrengung, die mit der Abwehr eines furchterzeugenden Übels verbunden ist, Bedenklichkeit oder Lässigkeit (*segnities*—*ὄκνος*) und mit Rücksicht auf etwas Schimpfliches, wenn dieses für einen noch zu setzenden Akt gefürchtet wird, sittliche Scheu oder Erröten (*erubescentia, pudor*-*αἰδώς*) und, wenn der unehrbare Akt bereits vollzogen ist, Scham oder Beschämung (*verecundia*—*αἰσχύνη*). Diese Variationen der Furcht, die aus dem subjektiven Gefühl der Schwäche resultieren, haben jene Spezies

---

[1] Zeller II, 2[3], p. 586 Anm. 1. [2] Zeller II, 1[4], p. 844.

[3] *De fide orth.* II, 15, *PG.* 94, 932. Im Anschluß an die 4 Spezies der Trauer unterscheidet Johannes 6 Arten (*εἴδη*) der Furcht: *ὄκνος* (Lässigkeit), *αἰδώς* (sittliche Scheu), *αἰσχύνη* (Scham), *κατάπληξις* (Staunen), *ἔκπληξις* (Schrecken), *ἀγωνία* (Angst) und bestimmt sie in folgender Weise: *ὄκνος μὲν οὖν ἐστι φόβος μελλούσης ἐνεργείας· αἰδὼς δὲ φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ψόγου· κάλλιστον δὲ τοῦτο τὸ πάθος· αἰσχύνη δὲ φόβος ἐπ' αἰσχρῷ πεπραγμένῳ . . .· κατάπληξις δὲ φόβος ἐκ μεγάλης φαντασίας· ἔκπληξις δὲ φόβος ἐξ ἀσυνήθους φαντασίας· ἀγωνία δὲ φόβος διαπτώσεως, ἤγουν ἀποτυχίας· φοβούμενοι γὰρ ἀποτυχεῖν τῆς πράξεως, ἀγωνιῶμεν.*

[4] *De nat. hom.* 20. *PG.* 40, 688 und 689.

[5] Domański *a. a. O.* p. 123 Anm. 1.

[6] q. 41 a. 4 arg. [7] H. Siebeck *a. a. O.* I, 2 p. 467.

zur Seite, die durch die äußeren Objekte veranlaßt werden. Überragt das drohende Übel die Macht des Menschen wegen seiner Größe, so entsteht in diesem Verwunderung (*admiratio*[1] = *κατάπληξις*), oder durch Ungewöhnlichkeit, so folgt Staunen und Schrecken (*stupor, terror* — *ἔκπληξις*), oder endlich durch das Unvorhergesehene, so daß man fürchten muß, das erstrebte Ziel nicht zu erreichen, dann entsteht die Angst (*angor* — *ἀγωνία*). Dadurch daß Thomas die verschiedenen Arten der Furcht durch einen inneren Zusammenhang miteinander verbindet, haben sich für ihn mit ihrer Aufzählung zugleich deren Definitionen ergeben und zwar in Übereinstimmung damit, wie sie bei Johannes Damascenus und Nemesius gegeben sind. Nur die sittliche Scheu oder das Erröten bestimmt Thomas nicht wörtlich so wie Johannes, aber doch so, daß seine Bestimmung dem Sinne der Bestimmung dieser Furcht-Spezies seitens des Johannes Damascenus nicht widerstreitet. Dies sehen wir am besten, wenn wir die Definition der sittlichen Scheu und der Beschämung miteinander betrachten und beide Begriffe bei Johannes und Thomas miteinander vergleichen. Nach Johannes ist *αἰδώς* eine Furcht, die beim Erwarten eines Tadels auftritt, und *αἰσχύνη* eine Furcht, die wegen geschehener häßlicher Tat entsteht. Thomas dagegen unterscheidet beide Begriffe, wie wir sahen, in der Weise, daß sich das Erröten auf zu begehendes, die Scham aber auf begangenes Unrecht bezieht. Wenn man bedenkt, daß sich Thomas die verschiedenen Arten der Furcht überhaupt mehr von ihren Gegenständen abgeleitet denkt[2], so versteht man, daß er die Unterscheidung von sittlicher Scheu und Scham ihren Objekten entnimmt, und auf der anderen Seite ist es nicht schwer zu erkennen, daß diese Unterscheidung der Auffassung seines Gewährsmannes in keiner Weise widerspricht, vielmehr als in diesem grundgelegt und von Thomas weitergebildet betrachtet werden kann. Insofern nämlich Johannes die *αἰσχύνη* ausdrücklich auf eine geschehene Tat bezieht, wird die Annahme nahegelegt, daß *αἰδώς* auf eine zu begehende Tat gerichtet ist und den Tadel (sc. wegen

[1] Nicht jede Verwunderung ist eine Art der Furcht, sondern nur die, welche infolge der Vorstellung eines großen Übels entsteht. Vgl. q. 41 a. 4 ad 4.
[2] q. 41 a. 4 ad 1.

zu begehenden Unrechtes) erwartet. Auch durch Nemesius, von dem Johannes seine Bestimmung von *αἰδώς* und *αἰσχύνη* wörtlich genommen hat, und der deshalb, weil die Alten diese beiden Begriffe oft verwechselten [1], auf deren Unterschied genau eingeht, wird diese Auffassung des Aquinaten als in Übereinstimmung mit der des Johannes bestätigt. Der Unterschied von *αἰδώς* und *αἰσχύνη*, sagt Nemesius, besteht darin, daß der *αἰσχυνόμενος* wegen seiner Tat sich verbirgt, der *αἰδούμενος* aber fürchtet, in üblen Ruf zu kommen. Da Nemesius eine vom Objekt hergenommene Unterscheidung dieses Begriffes nicht gibt, so hindert nichts, die letztere Bestimmung so zu fassen, daß der *αἰδούμενος* fürchtet, in üblen Ruf zu kommen, sc. wenn er das Unrecht tut.

Objekt der Furcht:

Gegenstand der Furcht ist das zukünftige schwere Übel, das nicht leicht vermieden werden kann [2]. Als Autorität dafür gelten dem Aquinaten Johannes Damascenus [3], der als Objekt der Furcht das künftige Übel bestimmt, und Cicero [4], nach dem wir das fürchten, wenn es droht, worüber wir trauern, wenn es gegenwärtig ist, und vor allem Aristoteles [5], der von der Furcht sagt, daß sie aus der Vorstellung eines künftigen Übels hervorgehe, das verderblich und schmerzlich ist. Als das Wesentliche dieser Definition erkennt Thomas mit Aristoteles die Vorstellung des künftigen Übels; sie ist die unerläßliche Vorbedingung für das Entstehen der Furcht. Was diese Vorstellung erzeugt, das verursacht Furcht, und was diese Vorstellung hinwegnimmt, entfernt damit auch die Furcht [6]. Diese Vorstellung eines künftigen Übels wird z. B. nicht erzeugt, so führt Thomas mit Aristoteles aus, durch ein Übel, das sehr ferne liegt oder das notwendig eintritt. „Was sehr ferne liegt, fürchtet der Mensch nicht;

---

[1] Aristoteles gebraucht sie ohne Unterschied, wogegen die Stoa zwischen beiden Begriffen bereits scharfe Grenzen gezogen hat. Vgl. Domański *a. a. O.* p. 124 Anm. 1.

[2] q. 42 a. 5 arg.: Obiectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest.

[3] *De fide orth.* II, 12. *PG.* 94, 929.

[4] *Tusc. Quaest.* IV, 4, 6. [5] *Rhet.* II, 5. 1382a 21 f.

[6] q. 42 a. 2 arg.: Cum timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (*ibid.*), illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem.

wissen doch z. B. alle, daß sie sterben werden, allein weil es nicht bald sein soll, kümmert es sie nicht“ [1], wiewohl der Tod von allem das Fürchterlichste und Schreckvollste ist [2]. In gleicher Weise betrachten wir ein Unglück, das notwendigerweise einbricht, nicht wie ein zukünftiges Übel, sondern wie etwas Gegenwärtiges, das Gegenstand der Trauer ist: „Die bereits auf dem Schafotte sich befinden, fürchten nicht; denn sie sehen, daß es notwendig ist, zu sterben“ [3]. Thomas begründet mit Aristoteles diese Ansicht in der Weise, daß zum Wesen der Furcht gehört, daß noch irgend eine Hoffnung auf Rettung vor demjenigen, worüber wir in Furcht sind, vorhanden sei. Diese Hoffnung wird dadurch, daß der Gegenstand der Furcht mit dem Index des Notwendigen behaftet ist, von selbst vernichtet, weil etwas, das unserer Auffassung nach absolut notwendig eintritt, uns in der Weise erscheint, daß es unmöglich abgehalten werden kann; etwas Unmögliches aber hoffen wir nicht [4]. Wie dasjenige, das notwendig eintritt, uns deshalb *eo ipso* der Hoffnung, es abzuwenden, beraubt, so läßt es eben damit auch keine Furcht entstehen; denn ohne Hoffnung gibt es keine Furcht. Es ist interessant, wie Aristoteles — Thomas schließt sich ihm an — mit Hilfe seiner scharfen Beobachtung der psychischen Vorgänge dies zu beweisen vermag. Die Furcht, sagt er [5], macht ratschlägerisch, und doch beratet sich kein Mensch über Dinge, die nicht mehr Gegenstand der Hoffnung sind.

Außerdem gibt es zukünftige Übel, die wir auch als solche „vorstellen“, aber dennoch nicht fürchten. Deshalb bestimmt Aristoteles als Objekt der Furcht das künftige Übel, insofern es

---

[1] Arist. *ibid.* 1382a 25 ff. — Thom. *ibid.*

[2] Arist. *Eth. N.* III, 9. 1115a 26.

[3] Arist. *Rhet.* II, 5. 1383a 5. — Thom. *ibid.* — Schließt nach Aristoteles und Thomas ein Übel, das notwendig eintritt, den Affekt der Furcht aus, so erzeugt ihn dieses nach David Hume. Vgl. L. Ohlendorf, *Hume's Affektenlehre*, Erlangen 1904, p. 8: „Andererseits erzeugt auch wohl ein Übel, das unzweifelhaft gewiß ist, den Affekt der Furcht und nicht, wie zu erwarten, Hoffnungslosigkeit und Resignation. Der zum Tode verurteilte Verbrecher, dem jede Aussicht auf Begnadigung und Entrinnen fehlt, versinkt nicht in die Lethargie der Verzweiflung, sondern ist erfüllt von Furcht und Entsetzen.“

[4] Arist. *Rhet.* II, 19. 1392a 24 f.; *Eth. N.* III, 5, 1112b 24.

[5] *Rhet.* II, 5. 1383a 7 f.

verderblich und schmerzlich ist; denn nicht alles, sagt er, was ein künftiges Übel ist, fürchtet der (gewöhnliche) Mensch, z. B. nicht, ungerecht oder geistesträge zu werden, sondern nur dasjenige, was Leid oder Vernichtung mit sich führt, wenn diese Wirkungen nicht zu ferne erscheinen und nicht notwendig eintreten [1]. Mit Beziehung auf diesen aristotelischen Satz führt Thomas in einem eigenen Artikel [2] aus, daß das Übel der Schuld nicht Gegenstand der Furcht sei und zwar, wie er meint, deshalb, weil die Schuld von unserem Willen abhänge und also nicht den Charakter des Furchtbaren an sich trage; denn nur das, worüber wir keine Gewalt haben, fürchten wir.

Auch die Furcht selbst ist als ein künftiges Übel Gegenstand der Furcht. Wie wir die Liebe lieben, so fürchten wir die Furcht. Diesen Gedanken entlehnt Thomas [3] Augustin [4], ohne jedoch dessen Ansichten zu teilen. Augustin sagt nämlich an der gedachten Stelle, die Furcht könne nicht gefürchtet werden, und Thomas macht — dieser Ansicht scheinbar beipflichtend — hiezu die distinktive Bemerkung, daß wir die Furcht faktisch nicht fürchten, insoweit sie unserem Willen unterliegt, und wir sie also nach Belieben vertreiben können. Die Furcht dagegen als Vorstellung eines künftigen Übels, sagt Thomas, ist Objekt der Furcht, d. h. die Furcht als solche fürchten wir. Mit dieser Unterscheidung der Furcht — die wohl auch an sich keinen Wert hat — vermag Thomas Augustin nicht gerecht zu werden; denn dieser meint gerade die Furcht an sich d. h. die Furcht als Vorstellung eines künftigen Übels und sagt, daß das in der Tat der Dümmste (*absurdissimus*) ist, der sie fürchtet. Denn — so begründet dies

[1] *Ibid.* 1382a 22 ff. [2] q. 42 a. 3. [3] q. 42 a. 4.

[4] Den Beweis dafür, daß die Furcht nicht gefürchtet wird, führt Augustin in *De divers. quaest. 83*, q. 33. *PL.* 40, 22 in folgender Weise:

metus omnis aliquid fugit;
et nulla res se ipsam fugit.
Non igitur metuitur metus.

Dieser Schluß, dem wohl formale Richtigkeit zukommt, ist materiell falsch Im Obersatz ist *metus* im psychologischen Sinne gefaßt: die Furcht geht auf ein Übel, das wir fliehen; im Schlußsatz dagegen ist *metus* — entsprechend dem ganzen Untersatz — metaphysisch verstanden als ein selbständiges Subjekt im Sinne eines existentialen Seins.

Augustin[1] — wer fürchtet, flieht etwas; wer also zu fürchten fürchtet, der hat dadurch, daß er flieht, eben dasselbe, was er flieht; und weil man nichts fürchtet, außer ein künftiges drohendes Übel, so heißt nach Augustin die Furcht fürchten nichts anderes als liebevoll aufnehmen (*amplecti*), was man innerlich verschmäht und abweist (*respuis*). Daß Augustin zu diesem Schluß bzw. Ergebnis nur dadurch kommt, daß er die Furcht vor dem Übel, zwei Begriffe, die ihm als voneinander verschieden gelten, alsogleich mit Furcht vor der Furcht identifiziert[2], scheint der Aquinate zu merken; denn er sagt, daß es eine andere Furcht sei, womit man das drohende Übel fürchtet, und eine andere, womit man die Furcht davor fürchtet[3]. Auf den Unterschied dieser beiden Arten von Furcht geht jedoch unser Philosoph nicht näher ein.

Ist das künftige Übel, das Gegenstand der Furcht ist, so geartet, daß es plötzlich über uns hereinbrechen kann, so fürchten wir es in höherm Grade als dasjenige, dessen Eintritt wir in etwa voraussehen. Diese Beobachtung nimmt Thomas[4] einmal

---

[1] Um das Ergebnis des oben S. 134 Anm. 4 angeführten Beweises als richtig zu bekräftigen, tritt Augustin im Anschluß an jenen Beweis einen zweiten an, den er in folgender Weise führt: *Ibid.* col. 23: . . . nullum metum esse nisi futuri et imminentis mali. Necesse est autem, ut qui metuit, aliquid fugiat. Quisquis itaque metuere metuit, est profecto absurdissimus, quia fugiendo habet idipsum, quod fugit Nam quoniam non metuitur, nisi ne aliquid mali accidat, metuere ne accidat metus, nihil aliud est nisi amplecti, quod respuis. Zur Würdigung siehe die folgende Anmerkung.

[2] Es liegt in der augustinischen Beweisführung, wie ich sie in der vorhergehenden Anmerkung wiedergegeben habe, abermals eine quaternio terminorum vor, und zwar besteht diese darin, daß Augustin den Begriff *metus* zuerst enger und dann weiter faßt. *Metus* und *malum* werden zuerst als voneinander verschieden und sodann als miteinander gleichbedeutend gebraucht. Man merkt dies schon in dem Satze: *quisquis itaque metuere metuit* . . ., in dem *metuere* zum selbstverständlichen Objekt das *malum futurum et imminens* hat und *metuit* das *metuere*. Ist *metuere*, sc. malum sive metus mali — wie auch weiter unten *non metuitur nisi* . . . *mali* zeigt — so verstanden, daß *metus* und *malum* oder Subjekt und Objekt voneinander verschieden sind, so wird sofort *metuit metuere* sive metus metus so genommen, daß das Objekt auf der einen Seite identisch ist mit seinem Subjekt — wie die darauf folgenden Begriffe *fugiendo* . . . *fugit* zeigen — und auf der anderen Seite identisch mit *malum* — cf. weiter unten . . : *non metuitur* . . . *mali* . . . *metuere* . . . *metus* — sodaß das Subjekt *metus*, das von seinem Objekt *malum* verschieden war, jetzt diesem in Begriff, Inhalt und Umfang gleich geworden ist.

[3] q. 42 a. 4 ad 2. [4] In q. 42 a. 5.

von Aristoteles, nach dem wir unter unseren Widersachern nicht die hitzigen und offenen fürchten, sondern am meisten die Leisetreter, die Ironischen und Tückebolde und zwar deshalb, weil wir nie wissen, wann sie gegen uns einen Streich führen wollen[1], und dann von Augustin, der hauptsächlich das Ungewohnte und Plötzliche als Gegenstand der Furcht bezeichnet[2].

Am meisten jedoch fürchten wir ein Übel, das einmal zugezogen nicht mehr geändert werden kann. Als Autorität hierfür benützt Thomas Aristoteles[3], nach dem alles Furchtbare um so furchtbarer wird, wenn es dergestalt ist, daß es, wenn wir ihm rechtzeitig zu begegnen verfehlen, nicht wieder gut gemacht werden kann.

Ursachen der Furcht:

Die Liebe, die gemeinsame Wurzel aller Affekte, ist indirekt auch Ursache und Voraussetzung der Furcht; denn nur weil wir ein Gut lieben und uns darnach sehnen, erscheint uns dessen Mangel als ein Übel, das wir fliehen und fürchten. Direkt aber gilt als Ursache der Furcht ihr eigenes Objekt. Deshalb ist mit der aristotelisch-thomistischen Definition der Furcht, wonach diese in der Vorstellung eines künftigen Übels besteht, zugleich ihre Ursache erschöpfend bezeichnet. Diese besteht darnach in einer Vorstellung, die durch ein künftiges mit Schwierigkeiten verknüpftes Übel ausgelöst wird. Je größer daher das Übel und je schwächer das fürchtende Subjekt ist, desto eher wird in diesem die Vorstellung eines künftigen schweren Übels Platz greifen und den Affekt der Furcht hervorrufen. Im allgemeinen erzeugt alles Furcht, was die Hoffnung vertreibt, und was diese verursacht, verscheucht die Furcht, und was diese vermindert, erhöht die Hoffnung. Wie diese in ihrem Entstehen durch das Gefühl der eigenen Stärke, durch Macht und Reichtum bedingt ist und andererseits durch Verminderung der mit ihrem Objekte verbundenen Gefahren begünstigt ist, so bilden im Gegensatze dazu den Enstehungsgrund der Furcht subjektiv das Gefühl der eigenen Schwäche und objektiv die Größe des drohenden Übels. „Die Reichtum, Kraft

---

[1] *Rhet.* II, 5. 1382b 20 ff. [2] *Confess.* II, 6. *PL.* 32, 681.

[3] *Rhet.* II, 5. 1382b 22 ff. — Thom. q. 42 a. 6 s. c.

und Macht besitzen", sagt Thomas mit Aristoteles[1], „die fürchten nicht"; furchterregend dagegen ist, „was in unseren Augen eine große Kraft hat, uns entweder zu vernichten oder uns Schaden zuzufügen"[2]. Selbst fremde Macht, fremder Reichtum usw. können Furcht verursachen, insofern sie geeignet sind, den eigenen Mangel uns zum Bewußtsein zu bringen. Wie in den Ausführungen über das Objekt der Furcht, so schließt sich Thomas auch in seinen zwei Artikeln über die Ursachen derselben an Aristoteles an, der über das, was Furcht erregt, nicht weniger als 13 Gesichtspunkte aufstellt[3].

Wirkungen der Furcht:

Die Furcht äußert in leiblicher und seelischer Hinsicht verschiedene Wirkungen. Auf den Körper wirkt sie kontraktiv; sie zieht die Körperwärme nach innen zusammen, so daß die äußeren Glieder erkalten, bleich werden und zu zittern beginnen. Thomas beruft sich hier auf Johannes Damascenus[4], der die Furcht eine *virtus secundum systolen*[5] definiert. Außerdem zieht Thomas noch Cicero heran[6], der sagt, daß der Furcht Zittern, Blässe und Zähneklappern folge, und vor allem Aristoteles, der das Bleichwerden als Folgeerscheinung der Furcht hervorhebt[7] und diese öfters als eine gewisse Frostempfindung oder Abkühlung (*κατάψυξις*[8]) bestimmt, die „durch Herabsetzung der inneren Wärme sowie der Blutmenge" erfolge; nach Aristoteles sind daher „die blutlosen Tiere, die statt des Blutes nur eine Art von Wasser haben, furchtsam; ähnliches gilt wegen der abnehmenden Wärme des Organismus von bejahrten Menschen"[9]. Thomas sucht die Kälte, die die Furcht bewirkt, psycho-physisch zu erklären und meint, daß sie aus der mit der Furcht jedesmal verbundenen Vor-

---

[1] Arist. *ibid.* 1383a 1 ff. — Thom. q. 43 a. 2.

[2] Arist. *ibid.* 1382a 29. [3] *Rhet.* II, 5. 1382a 21—1383a 12.

[4] *De fide orth.* III, 23. *PG.* 94, 1088.

[5] Vgl. Thom. q 44 a. 1 s. c.

[6] *Tusc. Quaest.* IV, 8. — Thom. q. 44 a. 3 s. c.

[7] *Eth. N.* IV, 15. 1128b 13.

[8] *Rhet.* II, 13. 1389b 32; *De part. an.* III, 11. 692a 23, II, 4. 650b 27. Zur Erwärmung und Erkaltung des körperlichen Organismus, die nach Aristoteles durch die Gefühle der Lust und Unlust bewirkt werden, vgl. Zeller II, 2[3], p. 584.

[9] *Rhet.* II, 13. 1389b 30. Siebeck *a. a. O.* I, 2, p. 92.

stellung des Mangels hervorgehe. Das Bewußtsein, sagt er[1], daß das drohende Übel nur schwer abgewiesen werden kann, stammt von Mangel an Kraft; je geringer und schwächer aber diese ist, auf ein desto kleineres Gebiet erstreckt sie sich, so daß die Vorstellung des Mangels als Ursache der Furcht ein gewisses organisches Zusammenziehen zur Folge haben muß.

Nach ihrer seelischen Seite hin macht die Furcht, wie Thomas mit Aristoteles[2] sagt, ratschlägerisch und mahnt nach Augustin[3] zur Vorsicht. Bewirkt schon die Hoffnung, sagt Thomas, die auf das Gute gerichtet ist, insofern wir es erreichen können, daß wir uns über ihr Objekt beraten, so noch mehr die Furcht, die ein mit Schwierigkeiten verbundenes Übel zum Gegenstande hat und somit in höherem Grade das Schwierige berücksichtigt als die Hoffnung; gerade bei schwierigen Dingen aber, wo wir uns selber mißtrauen, sind wir nach Aristoteles[4] am meisten auf das Beraten angewiesen. Diese Wirkung der Furcht ergibt sogleich eine zweite, nämlich die Steigerung der Tätigkeit. Wegen der sie begleitenden Sorge macht die Furcht aufmerksam und befördert in dieser Weise ebenso wie die Hoffnung das Tätigsein. Es ist deshalb, sagt Thomas, eine sehr feine psychologische Beobachtung, wenn es in der Hl. Schrift heißt[5]: „Mit Furcht und Zittern wirket euer Heil!“ Im Übermaß jedoch behindert die Furcht das Wirken und Tätigsein, verwirrt die Gedanken und läßt keinen Rat mehr finden. Mit Recht sagt daher Cicero in diesem Sinne von der Furcht: „Sie schüttelt heraus, was man vorher gedacht hat und rückt den Geist fort von seinem Orte“[6].

Die Kühnheit.

(q. 45.)

Die Abhandlung über die Kühnheit, die eine Quaestion und vier Artikel umfaßt, entlehnt Thomas seinem großen Lehrmeister Aristoteles[7] und führt mit diesem zunächst aus, daß die Kühn-

[1] q. 44 a. 1 arg.

[2] *Rhet.* II, 5. 1383a 7 f. — Thom. q. 44 a. 2 s. c.

[3] *Confess.* II, 6. *PL.* 32, 681.

[4] *Eth. N.* III, 5. 1112b 10.

[5] *Phil.* II, 12. — Thom. q. 44 a. 4 s. c.

[6] *Tusc. Quaest.* IV, 8. — Thom. q. 44 a. 2 obi. 2.

[7] Aristoteles handelt über die Kühnheit vor allem in *Eth. N.* III, 10. 1115b 7—11. 1116a 15 und *Rhet.* II, 5. 1383a 14—b 11.

heit (θάῤῥος-audacia) ebenso wie die Furcht ein schreckvolles künftiges Übel zum Gegenstand habe[1]. Wie aber die Furcht dieses Übel flieht, weil sie dessen endlichen Sieg fürchtet, so geht die Kühnheit gegen dasselbe vor, weil sie dessen Überwindung hofft[2]. Es ist somit die Kühnheit, wie Thomas mit Aristoteles[3] sagt, der Furcht entgegengesetzt. Dieser Gegensatz besteht nicht in der gegensätzlichen Verschiedenheit der Objekte dieser *passiones* — denn beide haben ein Übel zum Gegenstande — sondern in deren gegensätzlichem Verhalten diesem gegenüber: die Furcht flieht das Übel, die Kühnheit verfolgt es. Wie sich die Bewegung der Furcht vor dem drohenden Übel entfernt, so nähert sich demselben die Bewegung der Kühnheit. Der Gegensatz, der zwischen Kühnheit und Furcht besteht, ist also nicht derselbe, wie etwa der zwischen Furcht und Hoffnung, von denen diese ein künftiges Gut, jene ein künftiges Übel zum Gegenstande hat, sondern derselbe, wie er auch zwischen Hoffnung und Verzweiflung obwaltet[4], die gemäß dem nach Avicenna[5] benannten Gegensatz der Annäherung und Entfernung von ein und demselben Objekte einander entgegenstehen.

Ich habe bereits angedeutet, daß die Kühnheit gegen das drohende Übel nur deshalb auftritt, weil sie es zu überwinden hofft. Es ist also die Hoffnung Voraussetzung der Kühnheit, und diese eine Folge derselben[6]. Thomas stützt sich hier auf Aristoteles, der in seiner *Ethik*[7] sagt, daß der Feige, der alles fürchtet, ohne Hoffnung sei, der Kühne dagegen voll der Hoffnung. Dieser aristotelische Satz sagt uns nicht allein, daß die Kühnheit von der Hoffnung durchdrungen und getragen ist, sondern auch, daß sie in anderer Weise als die Furcht aus der Hoffnung hervorgeht, die beide zur Voraussetzung haben. Ohne Hoffnung sind die Affekte der Kühnheit und Furcht nicht möglich; denn

---

[1] Arist. *Eth. N.* III, 10. 1115b 28 f. — Thom. q. 45 a. 2 obi. 1.

[2] q. 45 a. 1 arg.: Timor refugit nocumentum futurum propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum.

[3] *Rhet.* II, 5. 1383a 16. — Thom. *ibid.* [4] q. 45 a. 1 ad 2.

[5] Vgl. das Kapitel „Die Kontrarietät der *passiones*".

[6] q. 45 a. 2 ad 3: Audacia non est pars spei, sed eius effectus.

[7] *Eth. N.* III, 10. 1116a 2 f.

die Hoffnung berücksichtigt, insofern sie ein schwieriges Gut zum Objekte hat, in erster Linie das Gute und das Schwierige nur, insoweit es mit dem Guten verbunden ist. Kühnheit und Furcht dagegen richten sich zunächst und vorzugsweise auf das Schwierige bzw. das Übel und auf Grund dessen erst auf das Gute. Wie demnach das Übel das Gute, so haben Kühnheit und Furcht die Hoffnung zur Voraussetzung und gehen aus ihr hervor; denn nur, weil wir ein Gut hoffen, fürchten wir ein Übel, und wiederum suchen wir allein um dieser Hoffnung willen ein drohendes Übel kühn abzuwenden. Die Art und Weise aber, wie einerseits die Kühnheit und andererseits die Furcht sich aus der Hoffnung entwickeln, ist verschieden. Die Furcht entsteht aus der Hoffnung, wenn sich die eigene Kraft dem drohenden Übel nicht mehr gewachsen sieht, die Kühnheit dagegen, wenn im Angesichte des drohenden Übels auf Grund des Gefühles eigener Kraft die Hoffnung besteht, das Übel zu überwinden. Furcht also geht aus der Hoffnung hervor, wenn diese selbst sich mindert oder verschwindet, Kühnheit, wenn die Hoffnung sich steigert[1].

Alles also, was auf der einen Seite die Furcht verringert oder ausschließt und auf der anderen Seite die Hoffnung vermehrt, das ist Ursache der Kühnheit. Treffend definiert daher Aristoteles[2], auf den sich Thomas[3] in diesem Punkte bezieht, die Kühnheit die mit der Vorstellung der als nahegedachten Rettungsmittel und der als entweder gar nicht vorhandenen oder doch fernliegenden Ursachen der Furcht verbundene Hoffnung. Der eigene Mangel oder die eigene Schwäche (*defectus*), die Ursache der Furcht ist, kann daher nicht Ursache der Kühnheit sein; vielmehr ist Reichtum, Macht und Stärke, kurz alles, was geeignet ist, Hoffnung zu erzeugen und Furcht auszuschließen, Grund des Entstehens der Kühnheit. Was Wärme um das Herz verbreitet, regt zur Hoffnung und damit zur Kühnheit an; deshalb sagt Thomas mit Aristoteles[4], daß diejenigen, welche eine große Lunge und ein kleines Herz haben, Kühnheit besitzen; denn ein kleines Herz hat die lebendige Hitze in sich vereinigt und wird auch durch die natürliche Wärme eher warm

[1] Vgl. q. 45 a. 2. [2] *Rhet.* II, 5. 1383a 17 f. [3] q. 45 a. 3 s. c.
[4] *De part. an.* III, 4. 667a 15 f. — Thom. *ibid.* arg.

als ein großes, in welchem die Hitze zerstreut ist, und eine große mit Blut gut versehene Lunge hat eine größere Wärme des Herzens zur Folge.

Zuletzt unterscheidet Thomas mit Aristoteles die Kühnheit von der Tapferkeit, die die Mitte zwischen Kühnheit und Furcht bildet [1]. Der Kühne hat mit dem Tapferen den Mut gemeinsam, mit dem sie der Gefahr die Stirne bieten, unterscheidet sich aber von ihm darin, daß der Kühne wegen der Hoffnung auf Sieg sich in die Gefahren stürzt [2], der Tapfere aber um des Schönen willen (*καλοῦ ἕνεκα* [3]) die Gefahren und Taten der Tapferkeit besteht und ausübt. Dieser ist vor der Gefahr ruhig und beweist in derselben unerschütterliche Ausdauer und Beharrlichkeit, der Kühne dagegen überstürzt sich und ist vor der Gefahr tapfer, während er in derselben nicht ausharrt, sondern zurückweicht [4].

Der Zorn.

(q. 46—48.)

Wie das concupiscible Begehrungsvermögen nach der *concupiscentia* benannt wird, weil diese unter allen Bewegungen oder Passionen desselben am meisten gefühlt wird [5], so leitet sich der Name der irasciblen Seelenkraft von *ira* her, nicht als ob jede ihrer *passiones* Zorn wäre, sondern weil sie in allen ihren Bewegungen in den Zorn mündet, und dieser in ihr am schärfsten hervortritt [6]. Es ist also wie zwischen *concupiscentia* (*ἐπιθυμία*) und *vis concupiscibilis* (*ἐπιθυμητικόν*), so auch zwischen *vis irascibilis* (*θυμικόν* oder *θυμοειδές*) als Seelenkraft und *ira* (*θυμός*) als dessen Tätigkeit und Affekt zu unterscheiden. Für uns kommt nur der Affekt *ira* in Betracht, den freilich Thomas von dem nach ihm benannten Vermögen nicht immer streng unterscheidet. An dieses denkt er z. B., wenn er im Anschluß an Aristoteles von dem Zorn

---

[1] *Eth. N.* III, 9. 1115a 6 und 11. 1116a 10; *μεσότης ἐστὶ* (sc. *ἀνδρεία*) *περὶ φόβους καὶ θάρρη*.

[2] *Eth. N.* III, 11. 1117a 9 f. [3] *Ibid.* 10. 1115b 23.

[4] *Ibid.* 1116a 7 f. — Thom. q. 45 a. 4 s. c.

[5] q. 25 a. 2 ad 1: Inter omnes passiones concupiscibilis magis sensibilis est concupiscentia et propter hoc ab eo denominatur potentia. Vgl. q. 30 a. 1 arg.

[6] q.46 a 1. obi. 1; q. 25 a. 3 ad 1.

handelt, insofern er in etwa an der Vernunft Anteil hat [1] und mehr als die Begierde auf sie hört [2].

Thomas scheint damit die beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele in ihrem Verhalten zur Vernunft doch nicht, wie A. Schneider [3] meint, einander völlig gleichzustellen, sondern wie auch Albertus Magnus [4] sie nach dem Vorbilde des Aristoteles [5] so zu fassen, daß die *ira* in etwas ein Ohr für die Vernunft hat — nur daß sie nicht richtig hört —, während sich die Begierde der Vernunft überhaupt nicht unterwirft. Der Aquinate führt nämlich in einem eigenen Artikel [6] aus, daß der Zorn an der Vernunft teilnimmt und gewissermaßen auf sie hört. Er beruft sich dabei auf den aristotelischen Satz, daß der Zorn in etwas auf die Vernunft höre, aber nicht vollkommen höre [7]. Es ist das jene Stelle, an der Aristoteles den *θυμός* mit jenen Dienern vergleicht, die zwar ihren Herren gehorchen, aber in ihrem Übereifer schaden, insofern sie schon forteilen, ehe sie den ganzen Befehl vollständig gehört haben, und dann bei der Ausrichtung des Auftrages Fehler machen. Der Zorn verfährt wegen seiner hitzigen und raschen Natur gerade so, sagt Aristoteles in diesem Zusammenhang, wie die Hunde, die sofort losbellen, wenn es bloß klopft, ohne zu beachten, ob es nicht etwa ein Freund ist. So hört auch der Zorn von der Vernunft, das ihm Widerfahrene sei eine Beleidigung oder kränkende Mißachtung, und zieht daraus alsogleich bei sich den Schluß: dagegen muß man sich wehren und wütet demgemäß sofort los; er hört, aber er hört den Befehl der Vernunft nicht aus, sondern stürmt dem blinden Begehren folgend vorwärts zur Rache. In einem andern Artikel [8] behandelt Thomas im Anschluß an Aristoteles [9] das Thema, daß die *ira*, insofern sie der Vernunft näher steht [10], natür-

[1] q. 46 a. 4 s. c.: ira consequitur rationem aliqualiter; aus Arist. *Eth. N.* VII, 7. 1149b 1.

[2] q. 46 a. 5 obi. 2; vgl. Arist. *ibid.* b 2.

[3] A. Schneider *a. a. O.* p. 260 Anm. 3 glaubt, daß Thomas nach den Ausführungen von Mausbach *a. a. O.* p. 20—22 die vis concupiscibilis und irascibilis im Gegensatz zu Albertus Magnus einander gleichfaßt.

[4] Vgl. A. Schneider *a. a. O.* p. 260. [5] *Ebd.* [6] q. 46 a. 4.

[7] *Eth. N.* VII, 7. 1149a 25 ff. [8] q. 46 a. 5. [9] *Ibid.* 1149b 6.

[10] q. 46 a. 5 ad 2: Ex hoc ipso, quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

licher ist als die *concupiscentia*, und beruft sich dabei auf Aristoteles, nach dem der *θυμός* mit der Vernunft, die *ἐπιθυμία* dagegen (im Verhältnis zum *θυμός*) ohne dieselbe bestehe[1]. Darnach scheint es wahrscheinlich, daß Thomas mit Aristoteles die *vis irascibilis* nicht allein als Vorkämpferin und Schwertträgerin der *vis concupiscibilis*[2], sondern mit ihm dieselbe auch als der Vernunft näherstehend betrachtet.

Wie Aristoteles den Zorn außer mit der Begierde auch noch mit dem Hasse vergleicht[3], der im Gegensatz zum Zorn durch die Zeit nicht heilbar sei, so auch Thomas[4], der seine Ausführungen über den Zorn überhaupt fast durchaus Aristoteles[5] entlehnt. Es werden neben Aristoteles der eklektischen Tendenz des Aquinaten entsprechend auch andere Autoren herangezogen, die indessen zum Inhalt der thomistischen Ausführungen nicht zu viel Material liefern, das Thomas nicht ebensogut hätte von Aristoteles entnehmen können. So nimmt Thomas z. B. von Johannes Damascenus[6] die Einteilung des Zornes in seine verschiedenen Spezies. Dieser ist nicht nur Urheber dieser Einteilung, vielmehr geht sie von ihm auf Nemesius[7] zurück, dem er sie entlehnt hat. Nemesius hinwiederum „stimmt in der Bestimmung der Unterarten (und ihrer Definition) des Zornes mit der Stoa überein“[8]. Dieselbe Einteilung findet sich, wie Thomas im gleichen Artikel ausdrücklich bemerkt, auch schon bei Aristoteles[9], so daß also der Systematiker Thomas nur, um mehrere Autoren heranzuziehen, die Einteilung des Zornes in seine Unterarten auf Johannes zurückdatiert. Ähnlich verhält es sich auch mit Nemesius. Bald beruft sich Thomas auf ihn und bald auf

---

[1] Thom. *ibid.* obi. 2. — Arist. *ibid.* 1149b 1 f.

[2] *S. th.* I q. 40 a. 1 arg.; *De ver.* q. 25 a. 2. — Arist. *ibid.* 1149a 31. Die vis irascibilis ist Vorkämpferin der Vernunft nach Thomas, Albert, Johannes Damascenus, Nemesius, Aristoteles und Plato. cf. Schneider *a. a. O.* p. 259 Anm. 2.

[3] *Rhet.* II, 4. 1382a 2—15.

[4] q. 46 a. 6.

[5] *Eth. N.* IV, 11. 1125b 26—1126b 10; VII, 7. 1149a 24—1150a 8; *Rhet.* II, 2. 1378a 31—1380a 4; II, 3. 1380a 35—b 6; II, 4. 1382a 2—15.

[6] *De fide orth.* II, 16. *PG.* 94, 932. — Thom. q. 46 a. 8.

[7] *De nat. hom.* 21. *PG.* 40, 692.

[8] Domański *a. a. O.* S. 127 Anm. 1.

[9] *Eth. N.* IV, 11. 1126a 18—28.

Johannes Damascenus [1], dessen einzelne Kapitel über die Affekte nur einen Auszug dessen darstellen, was Nemesius über dieselben ausführt. Bisweilen stützt Thomas einen Gedanken, wie z. B. die Definition, nach welcher der Zorn ein Trachten nach Rache ist, sowohl auf Aristoteles als auch auf Augustinus [2], oder die Behauptung, daß der Zorn aus Trauer und Begehren zusammengesetzt sei, nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf Nemesius und Johannes Damascenus [3], wodurch es kommt, daß seine Darstellung eine Fülle von Autoritäten und Zitaten enthält, die freilich geeignet sind, den quellengeschichtlichen Zusammenhang der einzelnen thomistischen Ausführungen klar ersehen zu lassen. Innerhalb des Traktates über den Zorn, den Thomas in drei Quaestionen und 16 Artikeln nach seinem Wesen, seinen Ursachen und Wirkungen untersucht, zähle ich im ganzen 83 Zitate, von denen 47 auf Aristoteles, 12 auf die Hl. Schrift, 5 auf Johannes Damascenus, 4 auf Augustin, 4 auf Cicero, 4 auf Gregor und 3 auf Nemesius treffen. 1 mal werden erwähnt Avicenna, Chrysostomus, Dionysius und Homer.

Weitaus am größten, noch größer als sich aus dem Ziffernverhältnis der Zitate ergibt, ist der sachliche Einfluß, den Aristoteles auf den Inhalt der thomistischen Abhandlung über den Zorn ausübt. Nicht als ob Thomas alles von Aristoteles zitierte, was dieser über den Zorn ausführt, wie etwa aus der aristotelischen *Rhetorik* [4] die 16 Fälle, in denen der Zorn entsteht, vielmehr verhält es sich so, daß Thomas im wesentlichen alles, was er über den Zorn sagt, von Aristoteles hat, und daß bei dem Aquinaten wegen der vielen dialektischen Wiederholungen einzelner aristotelischer Sätze in den verschiedenen Artikeln und wegen der vielen systematischen Erörterungen über dieselben das von dem Stagiriten übernommene Material einen weit größeren Raum einnimmt, als es bei diesem der Fall ist. Wie sich bei Aristoteles die Ausführungen über den Zorn um dessen begriffliche Bestimmung bewegen und von ihr ableiten, so bildet

---

[1] Thomas q. 46 a. 1 s. c., a. 8 obi. 1 u. sed contra usw.

[2] Thomas q. 46 a. 1 arg., q. 47 a. 2 s. c., q. 46 a. 2 s. c. usw.

[3] Thomas q. 46 a. 3 obi. 3, q. 47 a. 2 s. c., q. 46 a. 2 obi. 3 usw.

[4] *Rhet.* II, 2. 1379a 29 – 1380a 4.

auch bei Thomas die aristotelische Zorn-Definition den Mittelpunkt seiner Darstellungen. Da indessen Thomas diese Definition von Aristoteles nie ganz, sondern immer nur je nach Bedarf einen bestimmten Teil derselben zitiert, so gebe ich sie und das, was Aristoteles damit in unmittelbaren Zusammenhang bringt, hier einleitend wieder, damit der innere Zusammenhang der einzelnen thomistischen Ausführungen über den Zorn und zugleich der Grad der Abhängigkeit des Aquinaten von Aristoteles leichter erkannt und gewürdigt zu werden vermag. Aristoteles definiert den Zorn in seiner *Rhetorik* als ein mit Trauer verbundenes Trachten nach Rache wegen einer vermeintlichen ungebührlichen Mißachtung und Geringschätzung unserer selbst oder eines der unsrigen [1]. Damit gehört nach Aristoteles zunächst die Trauer wesentlich dem Affekte des Zornes an und bedingt dessen Entstehen. In der *Nikomachischen Ethik* [2] verbindet Aristoteles die Trauer mit dem Zorn im Gegensatz zum Übermut, der mit Lustempfindungen begleitet sei: „Wer im Zorne handelt, tut es aus Trauer, wer übermütig ist, ist es aus Lust.“ Ist darnach der Zorn eine gewisse Trauer, so ist er doch nicht bloß Trauer, sondern dazu Verlangen nach Rache [3] wegen einer ungebührlichen Geringschätzung, die uns oder einem der unsrigen widerfahren ist. Das Verlangen nach Rache entsteht wegen der erlittenen Geringschätzung und richtet sich auf die durch diese Geringschätzung verursachte Kränkung oder Trauer. Kürzer gefaßt könnte also dieselbe aristotelische Zorn-Definition lauten: Zorn ist ein Begehren, die *λύπη* d. i. Trauer oder Schmerz zu rächen, eine Bestimmung, die wir als aristotelische Definition des Zornes bei Seneca finden [4].

---

[1] Der Wichtigkeit halber gebe ich den Wortlaut der aristotelischen Zorn-Definition in *Rhet.* II, 2. 1378a 31 ff. hier wieder: *ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.*

[2] *Eth. N.* VII, 7. 1149b 20 f.

[3] Vgl. *Top.* VI, 13. 151a 15: *ἡ ὀργὴ λύπη μεθ' ὑπολήψεως τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι.*

[4] Seneca, *De ira* I, 3: iram esse cupiditatem doloris reponendi. E. Heitz, *Arist. Fragm.* 1869, S. 151 ist der Ansicht, daß diese bei Seneca sich findende und Aristoteles zugeschriebene Definition des Zornes aus der aristotelischen Schrift *περὶ παθῶν ὀργῆς* stamme, die uns aber verloren gegangen sei. Möglicherweise ist sie jedoch bloß die kürzer gefaßte Definition des

Aus seiner Definition des Zornes in der *Rhetorik* zieht Aristoteles mehrfache Folgerungen; einmal, daß der Zürnende immer einem bestimmten Einzelwesen zürnt, nicht aber einem Menschen im allgemeinen und zwar, weil derselbe ihm selbst oder einem der Seinen etwas angetan hat, und ferner, daß in jedem Falle der Zorn von einem gewissen Lustgefühl begleitet sein muß, das aus der Hoffnung entspringt, für das erlittene Unrecht Rache zu nehmen [1]; es sei angenehm, sich vorzustellen, daß man erreichen werde, wonach man begehre, und niemand begehre das, was er für sich unerreichbar halte; der Zürnende aber begehre etwas, das er als ihm erreichbar ansehe; daher heiße es sehr bezeichnend vom Zorn: „Der weit süßer zuerst, denn sanft eingleitender Honig, bald in der Männerbrust aufwächst“ [2].

Doch nicht allein aus diesem Grunde, sagt Aristoteles, hat der Zorn Lust in seiner Begleitschaft, sondern auch deshalb, weil der Zornige in seinen Gedanken sich immer mit der Rache beschäftigt; die daraus entspringende Vorstellung der Phantasie flöße Lustgefühl ein. Den Zorn begleitet nicht nur Lust, sagt Aristoteles an einer andern Stelle [3], ihm folgt sie auch: „Trauer fühlt der Mensch im Zorne; hat er sich aber gerächt, so fühlt er Lust.“

Wie also der Zorn auf der einen Seite nur dort möglich ist, wo Trauer ist; denn niemand zürnt, der nicht gekränkt ist, so ist er auf der anderen Seite wiederum nur dort möglich, wo Lust oder Freude ist; denn der Zorn ist wesentlich Verlangen nach Rache; dieses Verlangen aber setzt die lustgewährende Hoffnung voraus, daß es befriedigt werde. Thomas schließt sich allen diesen aristotelischen Bestimmungen und Folgerungen aus der Definition des Zornes in einer Weise an, die der aristotelischen Auffassung durchaus gerecht wird. Wie sehr und in welchem Umfange er indessen alle diese Punkte, die ich angedeutet habe und wiederum das, was sich aus ihnen ergibt, von Aristoteles benützt, werden wir im einzelnen aus der folgenden Darstellung

Zornes, wie sie Aristoteles ausführlich in seiner *Rhetorik* gibt und zwar als Einleitung in seine Ausführungen über den Zorn (ὀργή), die sich innerhalb seiner Gesamtdarstellung der Affekte (πάθη) befindet.

[1] Zu dem, was Aristoteles unmittelbar aus seiner Definition des Zornes folgert, vgl. *Rhet.* II, 2. 1378a 33—b 9.

[2] Homer *Il.* XVIII, 109—110. [3] *Eth. N.* III, 11. 1117a 6.

des Zornes ersehen, die dem Plane der thomistischen Ausführungen folgt und diese unter dem Gesichtspunkte ihrer geschichtlichen Bedingtheit betrachtet.

Wesen des Zornes:

Thomas stellt sich bei Beginn seiner Abhandlung über den Zorn etwas schematisch die Frage, ob der Zorn eine *specialis passio* sei, und bejaht sie mit Berufung auf Johannes Damascenus[1] und Cicero[2], die den Zorn als eine selbständige *passio* aufzählen. Nur nach der Weise seiner Wirkung erkennt der Aquinate den Zorn als eine allgemeine *passio* und zwar in dem Sinne, daß er der Verbindung mehrerer *passiones* entstammt; denn nur, so führt Thomas mit Aristoteles[3] aus, wegen einer zugefügten Kränkung entsteht der Zorn und wiederum nur, weil Verlangen und Hoffnung besteht auf Rache; der Zornige hat Hoffnung sich zu rächen und begehrt nach Rache als etwas ihm Mögliches. Wenn daher die schmerzbereitende Person sehr hoch steht, und eine Rache nicht möglich erscheint, so folgt nicht Zorn, sondern Trauer, eine Beobachtung, die Thomas Avicenna[4] entlehnt, der sagt, daß wir nicht Hohen zürnen, sondern Knaben und Schwachen wegen der Leichtigkeit sich zu rächen.

Erzeugt aus einander entgegengesetzten *passiones*, von der Trauer, die ein Übel, und der Hoffnung, die ein Gut zum Objekte hat, schließt der Zorn einen Gegensatz in sich ein und hat zum Objekte ein Gut, das in der Rache besteht, und ein Übel, das sich auf die Person bezieht, von der die Kränkung ausgegangen ist[5]. Dieser Gedanke, der in dieser Fassung Eigenwerk des Aquinaten ist, ist in den aristotelischen Ausführungen wohl enthalten, aber nicht deutlich ausgesprochen; enthalten ist er darin insofern,

---

[1] *De fide orth.* II, 16. *PG.* 94, 932. Dieses Kapitel handelt bei Johannes speziell über den Zorn (*θυμός*) und lehnt sich an Nemesius *De nat. hom.* 21. *PG.* 40, 692 an. [2] *Tusc. Quaest.* IV, 7.

[3] q. 46 a. 1 arg.: Non insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia ut Philosophus dicit in *Rhet.* II, 2. 1378a 31 ff. iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem.

[4] Avicenna, lib. VI. *naturalium* IV, 6 (ult. cap.) fol. 137b f. Siehe oben S. 43 Anm. 2.

[5] q. 46 a. 2 arg.: ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit; et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari.

als Aristoteles sagt, daß der Zorn mit Trauer verbunden sei und andererseits ein Begehren nach Rache darstelle, an der sich der Zornige, insofern sie das Böse vergilt, wie an etwas Gutem erfreut. Diese zwei Sätze: Zorn ist mit Trauer verbunden, und Zorn ist Begehren nach Rache, benützt denn auch Thomas um zu zeigen, daß der Zorn ein Gutes und ein Böses zugleich zu seinem Objekte habe, daß er keinen Gegensatz unter den Affekten besitze, sondern denselben in sich einschließe. Den zweiten Satz: Zorn ist Begehren nach Rache, zitiert Thomas in diesem Zusammenhange nicht von Aristoteles, sondern von Augustin[1]. Mit der Behauptung, daß der Zorn kein Seitenstück unter den *passiones* besitze[2], stimmt Thomas mit der aristotelischen Auffassung nicht ganz überein; er betrachtet zwar mit Aristoteles die Milde als Hemmung und Aufhören des Zornes, sagt aber, daß dieses reine Negation und kein Gegensatz sei, während Aristoteles in der Milde wenn auch in negativer Weise einen Gegensatz des Zornes erblickt[3].

Da der Zorn Trauer ist, die ein gegenwärtiges Übel zum Objekte hat, und da er ferner Verlangen nach Rache ist, das die Möglichkeit sie zu vollziehen in sich schließt, insofern niemand etwas verlangt, das er nicht als möglich ansieht, es zu erreichen, so bestimmt sich als Gegenstand des Zornes das gegenwärtige Übel verbunden mit der Möglichkeit der Rache. Der Zorn geht auf die Rache und durch sie auf jenen, an dem Rache zu nehmen ist. Da beides Schwierigkeiten einschließt, so findet sich, wie Thomas mit Aristoteles[4] sagt, der Zorn nicht im concupiscibleu, sondern im irasciblen Strebevermögen, dessen Gegenstand das Gute und Böse bildet, insofern es mit Schwierigkeiten verbunden ist.

Der Zorn, dessen Wesen im Begehren nach Rache besteht, schließt in sich gleichsam ein Vergleichen der zu verhängenden Strafe mit dem erlittenen Unrecht ein und steht insofern im Dienste der Vernunft. Im Einklange mit Aristoteles führt Thomas[5]

---

[1] *Confess.* II, 6. *PL.* 32, 681: ira vindictam quaerit.

[2] q. 23 a. 3 s. c.: Nulla passio ponitur contraria irae. Vgl. q. 23 a. 4 arg.; q. 46 a. 1 ad 2.

[3] *Rhet.* II, 3. 1380a 5: *τὸ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῷ πραΰνεσθαι καὶ ὀργὴ πραότητι.* Vgl. oben die Ausführungen über „Die Kontrarietät der *passiones*“.

[4] Thom. q. 46 a. 3. — Arist. *Top.* II, 7. 113a 36, b 1; IV, 5. 126a 10.

[5] q. 46 a. 4. — Arist. *Eth. N.* VIII, 7. 1149a 25 f.

aus, daß der Zorn mit der Vernunft bestehe, insoweit ihm diese sage, was zu tun sei, daß er aber nicht vollkommen auf sie höre, weil er im Streben nach Rache nicht mehr den Bestimmungen der Vernunft, sondern der Begierde zu folgen pflege.

Insofern der Zorn mit der Vernunft in Beziehung steht, ist er natürlicher als die Begierde, die nach dem Übermäßigen und Nichtnotwendigen verlangt. Thomas entlehnt den Gegenstand dieses Artikels Aristoteles[1] und sagt mit ihm vom Zorn, ihn weiterhin mit der Begierde vergleichend, daß er sich offen zeige und nicht heimtückisch sei, wie diese und ränkeschmiedend, wie die Aphrodite, deren Gürtel auch Homer einen Anreiz nenne, der selbst den Verstand des Verständigsten fortreiße.

Der Zorn an und für sich naturgemäß wird zwar in seinem vernunftwidrigen Rachedurst ein Fehler, aber doch weniger verwerflich als der Haß. Dieser geht auf ein Übel, das er vernichtet sehen will, der Zorn aber richtet sich nicht nach dem Übel an sich, sondern um der gerechten Rache willen, er hat die Gerechtigkeit zu seinem Ziele. Deshalb sagt Thomas mit Aristoteles[2], daß der Zorn aufhöre, wenn das Maß der Rache erreicht sei, und daß der Zornige, wenn seinem Feinde viel Schlimmes widerfährt, zuletzt Mitleid empfinde, der Haßerfüllte nicht. Auch gehe der Zorn vorüber, er sei heilbar durch die Zeit, der Haß dagegen nicht. Ferner zitiert Thomas Augustin[3], der den Haß mit dem Balken und den Zorn mit dem Splitter vergleicht, und Cicero[4], der sagt, daß Erglühen griechisch *θυμός*, Zorn heiße, insofern dieser bald entstehe und bald vergehe. Wie ein gewaltiges Feuer den brennbaren Stoff schneller verzehrt und also rascher verlöscht, sagt Thomas[5], so fällt der Zorn gerade wegen seiner Heftigkeit bald in sich zusammen.

Der Zorn, der das Streben nach Vergelten zu seinem begrifflichen Inhalt hat, bezieht sich nur auf jene, mit welchen uns

---

[1] Thom. q. 46 a. 5. — Arist. *Eth. N.* VII, 7. 1149b 6 ff.

[2] *Rhet.* II, 4. 1382a 2 ff.

[3] Lites (Augustin sagt nicht ira) aut nullas habeatis aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium et trabem faciat de festuca. *Epist.* 211, 14. *Corpus scr. eccl. lat.*, ed. Al. Goldbacher, vol. 57, p. 368, *PL.* 33, 964.

[4] *Tusc. Quaest.* IV, 9. [5] q. 48 a. 2 ad 2.

das Band der Gerechtigkeit verknüpft. Diesen Punkt nimmt Thomas[1] aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, in der es heißt, daß die ungerechtesten Dinge am meisten unsern Zorn erregen[2], und daß aller Zorn nur infolge einer ungerechten Handlung entstehe[3]. Der Haß, sagt Aristoteles in seiner *Rhetorik*, will schaden und ist ungerecht, der Zorn aber will wehetun und ist also nicht ungerecht, denn die Ungerechtigkeit, die am meisten schade, treffe die Empfindung nicht[4]; wenn wir daher im Unrecht zu sein und mit Recht zu leiden glauben, so zürnen wir nicht[5].

Weil der Zorn nur durch eine verletzende Handlung entsteht, so bezieht er sich auf einzelne Personen, von denen die Verletzung ausgeht und nicht auf ganze Gattungen. Dies sagt Thomas mit Aristoteles[6] im Gegensatz zum Haß, der in seinem Entstehen nicht durch ein wirkliches Faktum bedingt ist; denn selbst wenn wir bloß annehmen, jemand sei fähig, uns etwas anzutun, so hassen wir ihn. Deshalb vermag sich der Haß auf ganze Gattungen zu erstrecken, wie z. B. das Lamm die Gattung Wolf und der Mensch allgemein den Dieb zu hassen pflegt. Insofern sich der Zorn immer auf ein bestimmtes Einzelnes bezieht, findet es Aristoteles als einen feinen Zug, daß es bei Homer heißt: „Sag' ihm: der Städteverwüster Odysseus“[7]; denn Odysseus glaubte seine Rache nicht vollständig, wenn der Kyklop nicht auch wisse, wer es sei, der ihm das Auge geblendet habe.

Mit Beziehung auf Johannes Damascenus[8] und Nemesius[9] bezeichnet Thomas[10] als Unterarten des Zornes (*ira-θυμός*) in Rücksicht auf dessen Entstehen und rasches Vergehen die Galle[11]

---

[1] q. 46 a. 7.

[2] *Eth. N.* VII, 7. 1149b 22.

[3] *Ibid.* V, 10. 1135b 28 f.

[4] *Rhet.* II, 4. 1382a 10 f.

[5] *Ibid.* II, 3. 1380b 16.

[6] *Ibid.* II, 4. 1382a 4 f., II, 3. 1380b 21.

[7] Arist. *Rhet.* II, 3. 1380b 23. — Homer, *Odyss.* IX, 504. Vgl. oben S. 74.

[8] *De fide orth.* II, 16. *PG.* 94, 933.

[9] *De nat. hom.* 21. *PG.* 40, 692.

[10] q. 46 a. 8.

[11] Galle ist hier als Art des Zornes gefaßt und bezeichnet ihn in Rücksicht auf sein Entstehen. Wir gebrauchen oft allgemein für Zorn metaphorisch das Wort Galle als Sinnbild der Bitterkeit und damit des Zornes: die Galle kocht, die Galle reizen usw.

oder den Ärger (*fel*, *ὀργή*[1], *χολή* und *χόλος*); in Rücksicht auf die Trauer, die den Zorn verursacht, und der dann lange währt, Ingrimm (*mania* von *manere*, *μῆνις* von *μένειν*) und in Rücksicht auf die Rache, die der Zürnende begehrt, und durch deren Befriedigung der Zorn erlöscht, Wut (*furor*, *κότος* von *κεῖσθαι*[2]). Diese 3 Arten des Zornes, bemerkt Thomas, entsprechen den 3 Arten vom Zürnenden, von welchen Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* spricht[3]; *ὀξεῖς* (*acuti*) nennt dieser dort die Ärgerlichen und Reizbaren, die schnell über alles erzürnen, deren Zorn aber ebenso rasch wieder verschwindet; *πικροί* (*amari*) sind die Grimmigen und Verbissenen, deren Zorn deshalb, weil sie ihn in sich verschließen, lange währt; die Vergeltung erst läßt den Zorn nämlich aufhören und Freude an seine Stelle treten; die Zürnenden dieser Art aber löschen den Zorn nicht dadurch, daß sie Vergeltung üben, und tragen ihn also mit sich herum, bis er endlich in ihnen verkocht (*πέψειν*); die dritte Art der Zürnenden sind die *χαλεποί* (*difficiles*), die in schwere Wut zu geraten pflegen und nicht aufhören zu zürnen, bis ihr Rachedurst gestillt ist.

Ursachen des Zornes:

Im Gegensatz zum Haß, der schon entsteht, wenn wir nur glauben, es könnte uns jemand etwas antun, wird der Zorn nach Thomas und Aristoteles[4] nur durch eine wirkliche oder persönliche unrechte Handlung verursacht; doch erregt nicht jedes Unrecht durch sich selbst schon den Zorn, sondern erst dadurch, daß es sich irgendwie gegen uns oder eines der unsrigen richtet. Dies folgert Thomas aus der aristotelischen Definition des Zornes, nach der die Geringschätzung, die uns widerfährt, das Begehren nach Rache erzeugt. Als solche Handlungen, die gegen uns gerichtet den Zorn entflammen, erwähnt Thomas mit Chrysostomus[5] das Schweigen, das einem Akte der Verachtung

---

[1] *ὀργή* bezeichnet nach Johannes Damascenus und Nemesius eine Art des Zornes, den Zorn in seinem Entstehen, während der allgemeine Begriff für Zorn *θυμός* ist. Aristoteles unterscheidet noch nicht in dieser Weise.

[2] Auf der Lauer oder dem Hinterhalt „liegen" und Gelegenheit zur Rache suchen. Migne übersetzt *κεῖσθαι* mit reponere = das Unrecht wiedervergelten.

[3] *Eth. N.* IV, 11. 1126a 18—28.

[4] *Rhet.* II, 4. 1382a 2 ff. — Thom. q. 47 a. 1.

[5] *Homil.* XXII in *epist. ad Rom.* *PG.* 60, 612.

gegen den Zorn gleichkomme: „Wer schweigt gegen denjenigen, der ihn schmäht, regt diesen dadurch um so mehr zum Zorne an.“ In gleicher Weise erzürnt es uns, wenn sich einer gegen das, was wir sehr schätzen, und womit wir uns am liebsten beschäftigen, gleichgültig verhält oder es sogar verachtet. Mit Aristoteles[1] führt Thomas als Beispiel hierfür die begeisterten Ideen-Jünger an, die sich auf ihre Philosophie viel zugute tun und schwer erzürnen, wenn ihnen einer auf dieselbe zu schelten wagt.

Mit Aristoteles hält Thomas[2] dafür, daß keine Beleidigung und keine Kränkung, die wir erleiden, so sehr zum Zorne reizen könne als diejenige, die von Geringschätzung und Verachtung der eigenen Person zeuge. Alle Ursachen des Zornes lassen sich im Grunde auf Geringschätzung und Mißachtung zurückführen. Thomas gibt mit Aristoteles[3] von ihr (*ὀλιγωρία*, *parvipensio vel despectio*) 3 Arten an: Verachtung (*καταφρόνησις*, *despectus*), Schikane (*ἐπηρεασμός*, *epereasmus*) und Schmähung (*ὕβρις*, *contumeliatio*). Voraussetzung, daß diese Arten von Verachtung die Flamme des Zornes entfachen, ist nach Aristoteles und Thomas, daß sie den Charakter des Ungerechten an sich tragen; denn wenn wir glauben, mit Recht verletzt zu werden, so zürnen wir nicht[4], und auch wenn wir mit Unrecht leiden, so zürnen wir nicht immer in gleicher Weise. Es kommt darauf an, ob uns jemand im Affekte oder mit ruhiger Überlegung eine Kränkung zufügt. Am meisten zürnen wir jenen, die uns aus freier Selbstbestimmung unrecht tun, weil wir darin hauptsächlich einen Mangel an Achtung erblicken, wogegen wir jenen, die uns aus leidenschaftlicher Erregung kränken, nicht viel oder gar nicht zürnen. Dies begründet Aristoteles in der Weise, daß er zwischen dem, der unrecht handelt und dem, der unrecht ist, unterscheidet[5]. Wer aus freier Wahl, mit Vorbedacht, also aus Bosheit unrecht tut, das ist ein Ungerechter; wer aber aus Zorn oder sonst einer Leidenschaft Unrecht zufügt, der verübt wohl Übeltaten, aber er ist deshalb kein Ungerechter; denn die erste Ursache der Handlung liegt nicht in dem, der sie in einer Gemütserregung tut, sondern in dem, der ihn in

[1] *Rhet.* II, 2. 1379a 33 ff. [2] q. 47 a. 2.
[3] *Rhet.* II, 2. 1378b 14. [4] *Rhet.* II, 3. 1380b 16.
[5] *Eth. N.* V, 10. 1135a 20, b 25 ff.

Zorn versetzte. Da nun niemand den geringschätzt, dem er zürnt [1], so haben wir keinen Grund, denen zu zürnen, welche in der Erregung uns unrecht getan haben. Erleiden wir dagegen aus Geringschätzung Unrecht, so geraten wir darüber in Zorn. Von den vielen Beispielen, die Aristoteles hierfür angibt [2], erwähnt Thomas bloß einige; z. B., daß wir jenen zürnen, die sich über unser Unglück freuen, die bei unseren Unfällen wohlgemut bleiben, die uns unbekümmert traurige Botschaften überbringen usw.

Hervorragende Stellung, wie überhaupt hervorragende Eigenschaften, Talente, Leistungen usw. können Ursache sein, daß die Träger derselben leicht in Zorn geraten. Wir verlangen Hochachtung von denen, die an Macht, Reichtum, Tugend und Wissen geringer sind, und zürnen daher, wenn sie uns geringschätzen und verachten. Thomas stützt sich hier auf Aristoteles [3] und führt mit ihm als Beispiel den Reichen an, der dem Armen zürnt, wenn dieser seinen Reichtum verachtet, den rhetorisch gebildeten Redner, der leicht dem der Rede nicht Mächtigen zürnt, ebenso wie der Herrscher dem Beherrschten. Wiewohl derjenige, der sich im Vollbesitze dessen weiß, worin er verachtet wird, an sich den gerechtesten Grund hätte zu zürnen, so zürnt er doch in der Regel nicht [4]. Er leidet durch Verachtung und Geringschätzung keinen materiellen Schaden, und dann fehlt es ihm auch an dem betrübenden Mangel (*defectus*), wegen dessen die Menschen mit größerer Leichtigkeit verletzt werden, und der auch Ursache ist, weshalb Schwache und Bedürftige leicht in Zorn geraten.

Die Schwäche bzw. der Mangel, der einer Person anhaftet, trägt auch die Schuld, weshalb wir uns leichter gegen jene erzürnen. Wie Thomas mit Aristoteles sagt, daß die Hohen und Hervorragenden leicht gegen die Niedrigen und Schwachen in Zorn geraten, so sagt er mit ihm auch, daß die Niedrigen leicht dem Zorne der Hohen verfallen [5]. Es ist unwürdig, wenn ein Niedriger einen Höheren verachtet, und dieses Unwürdige der Verletzung

[1] *Rhet.* II, 3. 1380 a 35 f.: *οὐδεὶς ὀργιζόμενος ὀλιγωρεῖ.*

[2] *Rhet.* II, 2. 1379 a 13 ff.

[3] *Ibid.* 1378 b 35 ff. — Thom. q. 47 a. 3.

[4] *Ibid.* 1379 b 1 f. „Der wahre Besitz macht ruhig“.

[5] Thom. q. 47 a. 4. — Arist. *Rhet.* II, 2. 1379 a 1 ff.

erhöht den Grad der Verachtung. Deshalb zürnen die Adeligen leicht und schwer den niedrigen Bauern, wenn diese sie gering schätzen, die Gelehrten den Unwissenden, die Herren ihren Knechten. Wird jedoch das Unwürdige der Verachtung dadurch gemindert, daß die Schuldigen das Unrecht, das sie getan, bekennen und bereuen, so schwindet damit der Zorn [1]; denn der Schmerz über ihr Unrecht bedeutet für uns eine Genugtuung, und das Kleinbeigeben und Demütigen wirkt besänftigend: „Eine sanfte Antwort bricht den Zorn“ [2].

Wirkungen des Zornes:

Der Zorn, der von der Trauer verursacht wird, bewirkt Freude. In der gerechten Rache sieht Thomas mit Aristoteles [3] das Ziel des Zornes; gelingt sie, so hat er sein Ziel erreicht, und das Ende des Zornes ist Freude.

Als physiologische Wirkung des Zornes bezeichnet Thomas [4] eine große Erwärmung des um das Herz befindlichen Blutes und beruft sich dabei auf Johannes Damascenus [5]. Dieser faßt indessen gleich wie Nemesius [6] die *ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος* nicht als Folge, sondern ausdrücklich als Wesen des Zornes, und der letztere verwirft die Definition des Zornes als Begehren nach Rache deshalb, weil sie das Wesen des Zornes nicht treffe [7]. Anders ist es bei Aristoteles, der den Zorn sowohl als ein Begehren nach Rache, wie auch als eine Herzensglut definiert [8]. Es läßt sich aber nicht sagen, daß Aristoteles die letztere Bestimmung als Folgeerscheinung des Zornes faßt und Thomas also mit ihm übereinstimmt; denn Aristoteles sagt, der Physiologe würde den Zorn eine *ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος* definieren und der Dialektiker (Psychologe) eine *ὄρεξις ἀντιλυπήσεως*. Bei Aristoteles hängt also die Verschiedenheit der Definition des Zornes von der Verschiedenheit des Standpunktes ab, von dem aus man ihn betrachtet. Da er nun bei keinem Affekt zwischen Ursache, Wesen und Wirkung unterscheidet, sondern in seinen Definitionen der einzelnen Affekte in der Regel alle 3 Momente mit

[1] Arist. *Rhet.* II, 3. 1380a 13 ff. [2] *Prov.* XV, 1.
[3] Thom. q. 48 a. 1. — Arist. *Eth. N.* III, 11. 1117a 6; *Rhet.* II, 2. 1378b 5 ff.
[4] q. 48 a. 2. [5] *De fide orth.* II. 16. PG. 94, 932. [6] *De nat. hom.* 21. PG. 40, 692.
[7] Domański *a. a. O.* p. 127 Anm. 1. [8] *De an.* I, 1. 403a 25 ff.

inbegriffen sind, so handelt Thomas gewiß nicht gegen die ausdrückliche Lehre des Stagiriten, wenn er das Aufwallen des Blutes als eine Wirkung des Zornes betrachtet. Diese Glut des Blutes im Herzen, sagt Thomas mit Gregor[1], läßt bei dem Zornigen im höchsten Grade Anzeichen auch nach außen hin, in den äußeren Gliedern, erscheinen: „Durch die Triebe des Zornes entflammt, schlägt heftig das Herz, zittert der Körper, die Zunge überstürzt sich, das Antlitz wird vom Feuer durchströmt, die Augen rollen erbittert, Bekannte selber werden nicht erkannt, der Mund öffnet sich und der Zürnende weiß nicht, was er spricht."

Durch die große körperliche Verwirrung wird auch die Tätigkeit der Vernunft im Zorne gestört. Thomas zitiert die Hl. Schrift, in der es heißt: Im Zorne ist mein Auge trübe geworden[2], und Gregor den Großen, der schreibt: Der Zorn entzieht der Vernunft ihr Licht, weil er den Geist beunruhigt und verwirrt[3].

Als endliche Wirkung des Zornes betrachtet Thomas[4] das Schweigen und bezieht sich dabei abermals auf Gregor[5], nach dem der Zorn gleichsam infolge eines vernünftigen Urteils, obgleich der Geist dabei verwirrt ist, Stillschweigen auf die Zunge legt. Es werde dabei verhindert, daß sie Ungeordnetes spreche. Denn wie eine offene Stadt, sagt Thomas mit der Hl. Schrift[6], die nicht von Mauern umgeben ist, so ist der Mann, der beim Sprechen seinen Geist nicht zusammenhält. Der Zorn kann aber auch, führt Thomas weiter aus, einen so hohen Grad annehmen, daß es nicht mehr die Vernunft ist, die die Zunge bindet, sondern daß die Zunge selbst infolge der organischen Erschütterung den Gebrauch der Sprache verliert. Damit nimmt die thomistische Abhandlung *De passionibus animae* einen jähen Abschluß in der düsteren Unbeweglichkeit des Schweigens in der Heftigkeit des Zornes.

---

[1] *Moral.* V, 45. *PL.* 75, 724 f. [2] *Ps.* XXX, 10. — Thom. q. 48 a. 3.
[3] *Moral.* V, 45. *PL.* 75, 724. [4] q. 48 a. 4.
[5] *Ibid.* col. 725: ira perturbato animo quasi ex iudicio silentium indicit.
[6] *Prov.* XXV, 28.

Schluß.

Die quellenkritische Darstellung der thomistischen Lehre von den *passiones animae*, in der ich im ganzen und im einzelnen auf die Einwirkung fremder Elemente auf Anlage und Ausführung dieser Lehre des Aquinaten hinzuweisen beflissen war, zeigt uns, mit welch großem dialektischen und systematischen Talent und in welch umfassender Sachkenntnis sich der Aquinate in seiner Abhandlung über die *passiones* der Seele an die einschlägigen Erzeugnisse seiner Vorgänger anlehnt. Denker, wie Aristoteles, Nemesius, Augustinus usf. führen ihn den sachlichen Weg seiner ausgedehnten Untersuchungen. Bei eigener Form und selbständiger dialektischer Darstellungsweise ist Thomas in seiner Passionen-Lehre vollinhaltlich von seiner gelehrten Vorwelt abhängig. Gleichwohl stellt sich das Ganze seiner emotionalen Ausführungen nicht wie ein äußerlich aneinander gereihtes Gefüge verschiedener Gedankenmassen dar, sondern sieht aus, als wäre es in seinem ganzen Umfange das ursprüngliche und eigene Produkt seines umfassenden Geistes. Das hat seinen Grund darin, daß Thomas, der alle bisherigen Leistungen zum Ausbau seiner Passionen-Lehre mit unermüdlichem Fleiße herbeiholt, diese nicht blind mechanisch zusammenschreibt und kompiliert, sondern in selbständiger Weise innerlich verarbeitet, um damit, wie aus sich heraus, vermöge seines hervorragenden architektonischen Talentes mit großer Gelehrsamkeit einen geschlossenen und imposanten Bau der Passionen-Lehre zu errichten. Thomas folgt hier, wie in allen seinen Arbeiten, der allgemeinen Tendenz der Scholastik, die nicht so sehr auf die Ergründung neuer Ideen, als auf die eklektische Benutzung und dialektische Systematisierung des überkommenen Stoffes gerichtet ist. Weit davon entfernt, die alten Keime zu ersticken, gibt ihnen Thomas dadurch, daß er

sie einem geordneten Ganzen organisch einreiht, bleibenden Wert und erhöhte Bedeutung, und gar nicht selten konnte ich überdies im Laufe der Darstellung auf eine sinngemäße Fortbildung und Weiterentwicklung des übernommenen Materials hinweisen[1]. Auf der andern Seite freilich läßt meine quellengeschichtliche Darstellung der thomistischen Passionen-Lehre ersehen, daß Thomas mitunter Gedanken und Zitate nicht im Sinne jener Autoren faßt, denen er sie entlehnt. Dies kommt z. T. daher, daß Thomas den ursprünglichen Sinn eines Zitates in dem Zusammenhange, dem es entnommen ist, bisweilen gar nicht kennt, und z. T. erklärt sich das von seiner charakteristischen Tendenz der Ausgleichung einander entgegengesetzter Gedanken. In die Arbeitsweise des Aquinaten gewährt meine Art der Darstellung seines Passionen-Traktates einen lehrreichen Einblick. Die ganze Abhandlung hindurch hatten wir Gelegenheit, den konzilianten Charakter des Fürsten der Scholastik zu beobachten. „Seine Art ist an-

[1] Es ist eine grobe historische Unwahrheit, der sich L. Ohlendorf gegenüber der mittelalterlichen Philosophie schuldig macht, wenn er in *Hume's Affekten-Lehre* S. 89 schreibt: „Schon die Antike war auf dem besten Wege zum Ausbau einer emotionalen Psychologie gewesen. Nach vereinzelten Ansätzen bei Plato und namentlich bei Aristoteles war die Stoa die eigentliche Begründerin der Affektenlehre, teils durch das, was sie positiv leistete, teils durch die Anregungen, die von ihr ausgingen, namentlich auf die Peripatetiker, die im Widerspruch zu dem mehr dialektischen Verfahren und der absprechenden Schätzung der Stoa die empirisch-analytische Methode ihres Meisters und dessen Lehre von der Tugend als der rechten Mitte auf die Affekte zur Anwendung brachten. Leider wurden diese Keime von den vorwiegend religiösen und sittlichen Interessen der mittelalterlichen Philosophie erstickt. Der ethische Pessimismus des Christentums, der die natürlichen Regungen der menschlichen Seele als schlechthin verwerflich und sündhaft bezeichnete, konnte es zu keinem regeren Interesse für dieses Gebiet der Seelenlehre und noch weniger zu einer unbefangenen Untersuchung desselben kommen lassen. Erst der Anbruch einer Neuzeit, eines sich rücksichtslos auf sich selbst stellenden wissenschaftlichen Denkens schuf auch hier Wandel." — Ohlendorf kennt offenbar die thomistische Abhandlung über die *passiones* nicht; denn es genügt, sie flüchtig durchzusehen, um zu wissen, daß Thomas das religiöse Moment überhaupt nicht in seine Untersuchung der *passiones* hereinzieht und das sittliche als solches nur insoweit, als er gegen die Lehre der Stoa, der „die natürlichen Regungen der menschlichen Seele als schlechthin verwerflich" gelten, polemisiert. Im übrigen gebührt Thomas mit Rücksicht auf seine Affektenlehre ungeschmälert das Lob, das Ohlendorf in diesem Punkte den Peripatetikern spendet.

schmiegend und nachlebend", er geht „nicht auf Abstoßung, sondern auf Anknüpfung" aus. Recht hat bei ihm Aristoteles, Augustinus, die Hl. Schrift usw. Unserem Philosophen ist der Gegensatz der Gedanken in der Regel gar kein faktischer, sondern nur ein scheinbarer; der eine, meint er, nehme den Gegenstand in dieser, der andere in jener Beziehung. Wir erinnern uns, um nur ein Beispiel anzuführen, daß Thomas Aristoteles Recht gibt, wenn dieser zum Objekt der Furcht das Übel bestimmt [1], und nicht weniger Augustinus, der — wenigstens wie Thomas meint — in dem Guten den Gegenstand der Furcht erblickt [2]; jener fasse den Gegenstand der Furcht direkt, dieser indirekt [3]. Diese Art der Arbeit gibt dem Aquinaten zu den verschiedensten und subtilsten Unterscheidungen Anlaß, die ihrerseits wieder, sei es anderen Schriften desselben Autors, sei es überhaupt anderen Autoren entlehnt werden usw. Thomas, der damit freilich nicht allen seinen Gewährsmännern in ihrer Art gerecht werden kann, vielmehr nicht selten, wie wir sahen, Zitate — in der Regel im Sinne der aristotelischen Doktrin — umzudeuten genötigt ist, vermag auf diese Weise, seiner harmonisierenden Tendenz entsprechend [4], verschiedene und auch einander entgegengesetzte Gedanken in sein System aufzunehmen und miteinander in etwa auszugleichen. „Wie seine Philosophie die Lehre vertritt, daß aller Haß aus Hemmung der Liebe entspringe und überall die Liebe stärker sei als der Haß, so geht seine persönliche Art durchaus dahin, anzuerkennen, nicht zu verwerfen, zu einen, nicht zu entzweien" [5].

---

[1] *Rhet.* II, 5. 1382a 21.

[2] *De divers. quaest. 83,* q. 33. *PL.* 40, 22.

[3] Vgl. Thom. q. 42 a. 1, q. 43 a. 1.

[4] Über die Harmonisierungstendenz der Scholastik vgl. v. Hertling, *Augustinus-Zitate,* S. 555 ff. und 595 f.; Cl. Baeumker, *Die europ. Philos. d. M.-A.,* in *die Kultur der Gegenwart* I, 5, S. 295 f.

[5] R. Eucken, *Die Philos. d. Thomas v. Aquino u. die Kultur d. Neuzeit,* in: *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 87. Bd. 1885, S. 163.

Namen-Register.

